LUGAR DE DUDAS

SOBRE LA PRÁCTICA DEL ANÁLISIS HISTÓRICO

BREVIARIO DE INSEGURIDADES

Renán Silva

Universidad de los Andes

Lugar de dudas

Sobre la práctica del análisis histórico

COLECCIÓN SÉNECA

Por el accidentado campus de nuestra Universidad solía pasear libremente una amable e inquieta cabra, bautizada "Séneca" por los estudiantes, personaje a quien ninguna puerta le estuvo vedada y de apetito voraz por todo tipo de escrito. Mente amplia que rumió de forma placentera cuanta literatura estuvo a su alcance. A su memoria y al espíritu que la acompañó, sea dedicada la presente colección.

Comité Editorial de la Universidad de los Andes

Decana de la Facultad de Artes y Literatura: Claudia Montilla; Decano de la Facultad de Ciencias Sociales: Hugo Fazio; Decana de la Facultad de Economía: Ana María Ibáñez; Editor General: Julio Paredes; Representante de los Profesores: Luis Quiroga; Vicerrector de Asuntos Académicos: José Rafael Toro; Vicerrector Administrativo y Financiero: Javier Serrano; Vicerrector de Investigaciones: Carl Langebaek.

Lugar de dudas

Sobre la práctica del análisis histórico

Breviario de inseguridades

Renán Silva

Silva, Renán José, 1951-
Lugar de dudas. Sobre la práctica del análisis histórico: breviario de inseguridades / Renán Silva. – Bogotá: Universidad de los Andes, Vicerrectoría de Investigaciones, Ediciones Uniandes, 2014.
226 p.; 11 x 17 cm. – (Colección Séneca)

ISBN 978-958-695-992-6

1. Historiografía 2. Análisis histórico de sucesos 3. Historiadores – Formación profesional I. Universidad de los Andes (Colombia). Vicerrectoría de Investigaciones II. Tít.

CDD 907.2 SBUA

Primera edición: abril de 2014
Creative Commons

© Renán Silva

© Universidad de los Andes, Vicerrectoría de Investigaciones

Ediciones Uniandes
Carrera 1.ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 2133
http://ediciones.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-695-992-6
ISBN e-book: 978-958-695-993-3

Corrección de estilo: Lina María Mariño
Diagramación interior y de cubierta: Andrea Rincón

Impresión y acabados:
LEGIS S. A.
Av. calle 26 núm. 82-70
Teléfono: (57 1) 4255255
www.impresoslegis.com.co
Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Uncir la enfermedad propia al arado.

F. N.

La transferencia hace parte del objeto.

S. F.

Creo que hay algo de verdad cuando considero que,
hablando en sentido estricto,
mi pensamiento es sólo reproductivo.
Creo que nunca he inventado un movimiento de pensamiento,
siempre me lo ha proporcionado alguien más.
Lo único que he hecho ha sido apropiármelo enseguida y con pasión
para mi tarea de clarificación.

L. W.

A consecuencia de ello…
este ensayo es un prefacio de principio a fin.
Cualquier especialista que espere más
quedará decepcionado.

B. M.[1]

Contenido

Presentación
Postmodernismo y desestructuración de un oficio 11

1 Historia y ficción 25

2 El pasado es un país extraño 43

3 El presente oculta el pasado 63

4 Etnocentrismo y anacronismo 81

5 El problema del lenguaje 99

6 La causa suma, consuela, otorga prestigio, da patente de superioridad moral y nos permite tener buena consciencia frente al prójimo 127

Conclusión
El oficio de historiador no es una práctica espontánea 141

Notas 153

Bibliografía 209

Agradecimientos 223

Presentación

Postmodernismo y desestructuración de un oficio

Moda: Señora Muerte, señora Muerte.
Muerte: Espera que sea hora y vendré sin que me llames.
G. Leopardi[2]

Muy temprano en el siglo XX, Norbert Elias produjo una de las críticas más radicales (y paradójicas) de la forma dominante de practicar el análisis histórico a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Europa. El punto principal de la crítica de Elias tiene que ver con lo que hoy de manera corriente llamamos la *autonomía del conocimiento científico*, es decir, su capacidad de separarse de los juicios de valor y de las opiniones más corrientes e impensadas que habitan la imaginación de una sociedad en un momento determinado, y de producir elementos de conocimiento que establezcan alguna distancia y diferencia —mínimas, por lo menos— con las versiones que los grupos e individuos de una sociedad determinada ofrecen sobre esa historia, cuando la consideran a partir de sus *intereses particulares* y de sus *memorias e identidades de grupo*.[3]

Elias señaló en esas páginas, que aún se leen con interés por su pertinencia para el presente —y pienso ahora ante todo en la historiografía colombiana—, que el análisis histórico seguía siendo un saber caracterizado por una escasa "autonomía como ciencia", entre otras cosas, por el propio peso del presente sobre sus análisis, ya que ese presente, a la manera de un enorme anacronismo, penetraba toda consideración sobre el pasado de la sociedad, lo que hacía que buena parte del análisis fuera ante todo valoraciones impuestas al pasado desde el presente, e incluso la traducción encubierta de opciones puramente políticas o religiosas de los investigadores —reproduzco muy de cerca las palabras de Elias—.

Agregaba el gran sociólogo alemán, además, que el trabajo de los historiadores —y él debía estar pensando en los historiadores alemanes y franceses de su época y de la generación anterior— mostraba una gran dificultad para ligar teorías —modelos e hipótesis— y trabajo empírico. Como Elias lo dice, los historiadores "carecen de cuadros de referencia científicamente elaborados y verificables", agregando unas líneas adelante que el análisis histórico mostraba también, de manera complementaria, una gran dificultad para acumular conocimientos y para incorporar el trabajo de las generaciones anteriores sobre su propio estado presente.[4]

Todo ese duro dictamen —que arriba he llamado paradójico— iba acompañado por una valoración posi-

tiva del trabajo de Leopoldo Von Ranke y, por esta vía, del *positivismo*, ese gigantesco avance de conocimiento que en la segunda mitad del siglo XX fue convertido en la *bête noire* de todos los escepticismos y subjetivismos. Elias citará de manera aprobatoria —pero manteniendo su actitud crítica— un párrafo sobresaliente de Ranke tomado de su *Diario.* Son palabras que vale la pena citar *in extenso*:

> [Ranke, *Hojas de Diario, 1831-1849*]. La historia se parafrasea continuamente… Cada época y su tendencia principal se la apropian y trasladan a ella sus propias ideas. Después de esto se hace el reparto de las alabanzas y los vituperios. Todo se arrastra, entonces, tan lejos, que uno ya no conoce en absoluto la realidad misma. Lo único útil en ese momento es volver a la información original.[5]

Las palabras de Ranke son elocuentes y reveladoras, y ayudan a dar parte de su contexto a la idea tan criticada de *conocer la realidad tal como fue*, un enunciado no siempre bien comprendido en cuyo análisis se ha tomado el camino fácil de acusar a Ranke de abdicación ante toda tarea interpretativa y de servidumbre ante lo que narran los documentos. De esta manera se ha dejado de lado lo que puede ser más importante en la formulación de Ranke, es decir, lo que se relaciona con idea de la cultura documental como logro de la *civilización intelectual,* lo que recuerda que la conquista de la erudición en el mundo académico fue un logro intelectual del que

no vale la pena desprenderse, por lo menos en el campo del análisis histórico —y ello a pesar de sus inevitables pesanteces—.[6]

Además, la observación de Ranke citada por Elias pone de presente la propia *coyuntura historiográfica* en la que Ranke adelantó su trabajo y que en opinión del sabio alemán exigía dejar de lado un universo de interpretaciones prejuiciadas y lugares comunes, a través del único camino que en ese momento lo hacía posible: *la vuelta a las fuentes*, para decirlo con las palabras del viejo ideal renacentista; o como lo dice Ranke, "Lo único útil en ese momento es volver a la información original".[7]

Pero Ranke dice mucho más, y lo dice de manera explícita. Según su forma de ver las cosas, los historiadores, bajo la presión del presente, se dedican ante todo a repartir alabanzas y vituperios, a exaltar o a condenar según sus propias apreciaciones políticas, a apoyar a este o a aquel bando; y mientras el estudioso cree narrar, en realidad se dedica a valorar, aunque esconda sus valoraciones en una o varias citas documentales, que no cambian nada en cuanto al dominio que sobre el *análisis* ejerce el *comentario*. Esto quiere decir que en el análisis histórico, de manera práctica y dominante, las agrupaciones extra científicas, los partidos y los ideales con los cuales el investigador individual se identifica en su propia sociedad determinan en grado considerable lo que saca de las fuentes primarias que consulta, a veces

bajo una intención apologética abierta, a veces bajo una forma velada, a veces sin que el practicante del oficio lo advierta.[8]

La crítica de Elias/Ranke —que aquí sólo recordamos de manera breve— podría ser vista simplemente como ejemplo de un tiempo lejano en que las cosas se hacían de esa manera, momento superado en nuestro presente y momento en vía de superación cuando el propio Elias presentó su crítica. No olvidemos que cinco años antes dos profesores de la recién reorganizada Universidad de Estrasburgo habían decidido marchar a París llevando con ellos una forma nueva de entender los problemas del análisis histórico y de investigar y de escribir historia; un programa de trabajo que, a partir de la revista *Annales*, se convertiría en un pilar de la transformación de la investigación histórica en el siglo XX, lo que en apariencia quiere decir que en buena medida la crítica no tocaba sino al sector más conformista de quienes se dedicaban al trabajo de historiador.[9]

Es posible que así sean las cosas y que la crítica de Elias empezara a ser superada en el instante mismo en que era formulada —por eso hemos designado esa crítica como paradójica—. Sin embargo, no hay duda de que esa crítica caracteriza bien una forma de trabajo largamente extendida hasta hoy en el campo de los historiadores. No hay que olvidar que esa forma de hacer funcionar el análisis histórico en una sociedad no

ha desaparecido, a pesar de que pueda haber sido criticada por el trabajo de renovación del análisis histórico, analítico, documentado y construido en relación con las modernas ciencias sociales.

En el caso colombiano —y en general en el de América Latina, aunque las cronologías no sean siempre exactamente las mismas y a veces los hiatos temporales sean extremos—, la mejora de los estudios históricos, que en Colombia tiene un punto de inflexión visible a principios de los años 1960 y un momento culminante a finales de los años 1970, probaría que desde entonces la liquidación de las viejas formas de hacer historia es un hecho cumplido y que la crítica de Elias podría pasar al campo del *análisis arqueológico*, como recuerdo de un pasado que *fue*. En efecto, tendríamos algo más de medio siglo de una evolución historiográfica sin interrupciones —aunque con uno que otro pequeño sobresalto, desde luego—, lo que nos convertiría en un bastión del análisis histórico metódico, riguroso, imaginativo, ejemplo para cualquier otra comunidad historiográfica, lo que además estaría en relación con esa gran expansión que la actividad académica en el campo de la historia ha conocido: aparición de nuevos departamentos universitarios de historia, de nuevos programas de formación —incluidas las formaciones doctorales—; existencia de revistas de alta clasificación en los *rankings*; y cierta circulación internacional del profesorado —de los cuales la mayor

parte posee hoy un título de doctor y en algunos casos un certificado postdoctoral, regularmente obtenidos en universidades del llamado Primer Mundo—.[10]

La idea que atraviesa este trabajo es que, después del corto veranillo que constituyó ese fenómeno desigual designado en Colombia como la *nueva historia* (*c*. 1960-1980), la mayor parte de sus logros incipientes se vino a tierra, pues ante el dominio creciente del postmodernismo en todas sus variantes —constituido en la ideología dominante en los estudios históricos colombianos en los últimos treinta años— no hubo el tiempo ni la decisión necesarios para haber fundamentado una tradición de estudios históricos que pudiera resistir la avalancha de la academia estadounidense, principal exponente de todos los giros lingüísticos, semióticos, visuales, espaciales, etcétera, habidos y por haber; avalancha de la que sólo en años recientes parece haber consciencia de sus efectos destructores sobre el acumulado de saber y de *saber hacer,* que habíamos recibido como legado de la decena de buenos historiadores colombianos que habían dejado una lección de imaginación y madurez que hoy parece tan lejana.[11]

Los cambios sobrevenidos han tenido desde luego varias fuentes y tienen aspectos positivos que aquí no resaltamos, y no hay que creer que de esa modificación se pueda hacer un análisis simple, *unicausal*, idea a la que podría inducir el título de esta introducción. Quisiera

solamente indicar *uno* de los elementos de esa alteración, y lo voy a hacer acudiendo a una formulación de Michel de Certeau, un autor que ha circulado de manera significativa en estos años en Colombia en las escuelas de historia. Lo hago no porque el brillante historiador que fue De Certeau sea el responsable de lo que es una situación más bien municipal y corporativa, sino porque me ayuda a sintetizar la idea de *desestructuración de un oficio*.

En su importante libro *L'écriture de l'histoire*, en el capítulo "L'opération historiographique", De Certeau presentó un esquema general constituido por tres dimensiones, las cuales son básicas para analizar la manera como el análisis histórico funciona en una sociedad y cómo funciona el propio análisis histórico.[12] Según el autor, la *operación historiográfica* se sostiene sobre tres grandes pilares. En primer lugar, se trata de un lugar social —lo que corresponde al análisis de la institución histórica, sus academias, sus asociaciones, sus lugares de formación, sus formas de reclutamiento; un terreno conocido y frecuentado por quienes se interesan por la sociología del conocimiento histórico—.

En segundo lugar, se trata de una práctica, y estrictamente de una práctica de ciencia, de un trabajo de transformación de enunciados que comienza con la determinación de un tema —lo que sucede en el marco de una agenda de investigación que es socialmente determinada desde el principio, pues como dice De Certeau,

la "institución permite y prohíbe"— y con la construcción de un corpus en el ámbito de un archivo. Como lo indica De Certeau, el análisis histórico no comienza "con la palabra noble de la interpretación", y concebirlo de esa manera equivale a convertirlo finalmente "en un arte de discurrir que borraría púdicamente las trazas de un trabajo", de un trabajo que bajo su materialidad —aquello que hacemos en el archivo y con el archivo— no deja de ser un trabajo conceptual, con una fuerte carga epistemológica, ligado a las artes de la construcción de una demostración y de la administración de una prueba.[13]

En tercer lugar, el análisis histórico es un ejercicio de escritura, lo que lo vincula con la retórica y la crítica literaria —aunque habría que considerar con cuidado la idea de De Certeau de que el análisis histórico es una "puesta en escena literaria",[14] lo que introduce de partida un elemento de confusión, pues no toda narrativa constituye un ejercicio literario, aunque se relacione con tropos y metáforas—. No hay duda de que una de las más significativas contribuciones de la perspectiva postmoderna —y en este punto De Certeau es de manera muy precisa deudor de Roland Barthes[15]— tiene que ver con esta revaloración del lenguaje y, de manera muy particular, de la retórica; una verdad olvidada pero conocida desde Grecia y desde Roma, un momento de la *operación historiográfica* del que no desaparece, como se cree, en

servicio de la *escritura*, ninguna de las exigencias lógicas del análisis histórico. Así lo indica de manera expresa De Certeau cuando habla del viaje "del archivo al texto", de la "inversión de la escritura" —son sus palabras— y de los problemas cronológicos tal como aparecen en el momento de la escritura —aunque hubiera podido sumar problemas más delicados que abordó en otros momentos, como el del *yo* que narra y el delicado asunto de los tiempos verbales en la construcción de un relato histórico, por citar solamente lo que es materia conocida—.

Lo que me interesa resaltar no tiene nada que ver, desde luego, con los fundamentos de las teorías postmodernas en historia o en filosofía o en antropología —*ese no es el objeto de este texto*[16]—. Lo que quiero señalar tiene que ver de manera exclusiva con una *forma perversa de apropiación* de una propuesta historiográfica —cuyos fundamentos no discutimos aquí—, el desgarrón producido en un dispositivo cuando se le ha despojado de su complejidad y se le ha transformado de manera reductora en uno solo de los elementos: la escritura, por lo demás, sin examen crítico ninguno.[17]

Resulta sorprendente, por decir lo menos, que quien fue un teórico de la *práctica* social y cultural —como lo fue Pierre Bourdieu, aunque con supuestos de análisis diferentes—, quien creó la expresión tópica de *la invención de lo cotidiano* y habló de manera repetida de las

artes de hacer en el estudio sobre la vida popular, quien elaboró una de las más radicales teorías de *las formas diferenciales de apropiación*, quien dejó en su taller de elaboración la idea esencial de *prácticas sin discurso* —una crítica visible del intelectualismo de los *analistas del discurso*— y quien tomó apoyo para buena parte de su trabajo en las corrientes lingüísticas más cercanas a la pragmática —de hecho reclamó a Michel Foucault por sus indecisiones para avanzar del enunciado a la enunciación y le interrogó por el lugar de una historia social de los prisioneros en *Vigilar y castigar*, más allá del mundo de los dispositivos benthamianos— haya terminado siendo una figura emblemática de la reducción del análisis histórico a la escritura —que es sólo *una* de sus dimensiones— y, por esa vía, uno de los supuestos sostenedores de la reducción de la realidad social a las realidades lingüísticas, y que sea visto hoy como el aparente soporte de la retórica abundante y exacerbada de la *grafía*.

En todo caso, sobre la base de la escasa tradición de trabajo en el campo de los estudios históricos en Colombia, los efectos de la reducción del análisis histórico a la *escritura* han sido fuertemente empobrecedores y desestructuradores del oficio de historiador. De una parte, esa insistencia ha permitido el ejercicio del oficio de historiador de una manera que ha favorecido la permanencia de la ilusión de que se trata de una actividad que se realiza por fuera de todos los condi-

cionantes sociales que presionan el trabajo de los historiadores y las agendas temáticas de investigación. Se ha dejado de lado toda reflexión sobre lo que De Certeau llamó el *análisis de un lugar social*, o dicho de manera más precisa: se piensa que el análisis de la *institución histórica* es un tema puramente histórico que nada tiene que ver en el presente con nuestra actividad de historiadores, con lo cual se ha ampliado el campo de lo *no pensado* por los historiadores —el carácter social de su actividad—, cuando se trata de un elemento constitutivo de su práctica.

De otra parte, y esto puede haber traído peores efectos, la reducción del análisis histórico a uno de sus elementos ha significado que todos los aspectos que en el trabajo de los historiadores se relacionan con las formas de demostración, con las maneras de construcción de un argumento, con las modalidades de producción de un contexto, con los efectos de sobreinterpretación y dramatización (tan claros en la historiografía colombiana), en una palabra, con todos los recursos que reclaman la perspectiva de la epistemología y el recurso a las operaciones lógicas, como formas de control de la *operación historiográfica*, han sido desechados en la investigación y en la enseñanza, y en buena medida se han convertido en reflexiones y exigencias ajenas y exteriores a nuestro oficio, lo que ha terminado debilitando en alto grado lo

que hoy se ofrece en la vida universitaria como producto del análisis histórico.

Esa situación es la que debemos enfrentar hoy, no para restaurar ningún viejo programa de investigación de una pretendida edad de oro —*que nunca ha existido*—, y menos para reivindicar un "marxismo" que tiene poco que ofrecer, sino para avanzar hacia formas más complejas del análisis histórico, más acordes con las necesidades del conocimiento histórico y, hay que decirlo, más acordes con las expectativas de ciudadanos en formación en una sociedad que desde el punto de vista intelectual se moderniza tan lentamente; ciudadanos a los que se sigue tratando como a niños, para quienes sería suficiente repetir todas las mitologías de la *memoria histórica*, que es hoy por hoy, junto con *lo étnico* —lo racial disfrazado—, *lo ancestral* y la idea de *víctimas eternas de las élites y el control social*, el traje nuevo del emperador, el traje del viejo *nacionalismo histórico criollo*, la más constante tradición de análisis histórico que ha tenido Colombia. Es por eso que la crítica de Norbert Elias resulta tan pertinente, en un momento en que presiones de diversa índole debilitan toda autonomía del conocimiento histórico, conminado a convertirse en una explicación inmediata del presente por fuera de sus propias dudas, vacilaciones, lagunas y sin salidas. Es un punto importante en un momento en

que por diversas esquinas de la plaza principal —la del poder— se anuncia una reinterpretación —en curso— de la historia de la sociedad colombiana.

1

Historia y ficción

El humor dominante en las ciencias sociales en las décadas finales del siglo xx impone la necesidad de recordar que existe una diferencia entre *historia* —como análisis histórico— y *ficción*. Empecemos, pues, con unas breves palabras sobre este problema. Contentémonos, sin embargo, con señalar solamente algunos aspectos de la cuestión; tan sólo aquellos que son importantes en función de los numerales siguientes.

Comencemos por decir, como lo hizo hace unos años Carlo Ginzburg, que quienes cuestionaron a finales del siglo xx esta distinción olvidaron algunos aspectos de ella que son al tiempo obvios y sustanciales —una coincidencia de propiedades que no ocurre con tanta frecuencia como se pensaría—. En primer lugar, se olvidó en la discusión que cuando se postula esa diferencia no se declara la existencia de una diferencia de *naturaleza*, sino de una diferencia de *grado*. Por lo tanto, plantear una oposición radical entre esas formas de la

creación cultural sólo conduce a producir una *falsa oposición*, o para decirlo de manera más directa, una oposición pobre, que no puede dejar complacidos sino a espíritus más bien simples y poco imaginativos.[18]

En segundo lugar, al postular esa diferencia bajo la forma de una oposición excluyente, se olvidaba que ella tiene un *proceso histórico de constitución*, al que se habría que haber puesto atención por lo menos para tener un inventario claro de las modalidades históricas que ha conocido esta diferencia. Recordemos ahora, solamente, que uno de los grandes momentos de instauración de esa diferencia, por lo menos en la tradición que nos es más familiar, se encuentra en la Grecia clásica, de modo preciso, en la obra de Heródoto, y posiblemente en el grupo al parecer amplio de historiadores que le fueron contemporáneos y cuyas obras no sobrevivieron, un hecho que debería servirnos para recordar la antigüedad del problema, su permanencia y las soluciones singulares que la dificultad que ahí se esconde ha encontrado en la cultura historiográfica occidental. De todas maneras, como si se nos quisiera recordar la relatividad histórica de la distinción entre *mito* y *relato con aspiraciones de verdad* —que puede ser una de las definiciones posibles del análisis histórico moderno—,[19] hay que mencionar que muchos ciudadanos griegos designaron al emblemático historiador y rapsoda como *Heródoto el mentiroso*.[20]

Lo que hay que resaltar aquí, ante todo, además de recordar el hecho de que la diferencia entre ficción e historia es una diferencia de grado, es que se trata de una diferencia que se constituyó en algún momento de la historia humana —de hecho, debe haberse constituido en momentos diversos en sociedades diversas sin ninguna conexión— y que se trata de una diferencia vuelta a reconstituir en momentos diversos bajo características muy variadas según tipos de sociedades y de culturas. En realidad, historia y ficción han mantenido durante mucho tiempo un duro pulso, un desafío que por cierto tiempo ha asumido la forma de una disputa entre historia como análisis de pretensiones objetivas, en el sentido moderno de la palabra, y literatura como fuente de placer, como actividad creativa imaginaria, como forma particular de conocimiento —aunque no, desde luego, de conocimiento científico—.[21]

La historia de la diferencia entre análisis histórico y ficción no ha sido, por así decirlo, la de un leve desencuentro. Su historia es la historia de una *relación de fuerzas* cambiante y discontinua, hecha a veces de simpatía, pero desde el siglo XVIII mucho más de antipatías y de exclusiones. Esa historia de empujones y de codazos exige pues su *reconstrucción histórica en la enseñanza*, cuando se trata de introducir en el conocimiento histórico nuevas generaciones de universitarios con aspi-

raciones de convertirse en historiadores, si se quiere que los aspirantes noveles puedan tomar sus caminos en completa libertad, sabiendo además que el trabajo del historiador está exento de seguridades de verdad *a priori*, a pesar de las ilusiones de método que la vida académica fomenta.

Como se sabe, ese balance poco se realiza, pues en la docencia universitaria, de manera práctica, cada generación de profesores —lo que hoy se llama *doctores jóvenes*— trata de orientar a sus pupilos sobre la base de lo que en su formación ha recibido como el *estado actual de la ciencia histórica*, casi siempre una versión unilateral y caprichosa, pasada por las modas recientes y que, para peor, por su propia presentación pobremente histórica, genera una nueva ortodoxia confiada.[22]

En el caso de las corrientes historiográficas de los años 1980 —que de manera básica designamos como pertenecientes al *giro cultural* o *giro lingüístico* y que son en buena medida los efectos perversos del renovador análisis histórico filosófico emprendido años atrás por autores como Reinhart Koselleck en Alemania, Jacques Derrida y Michel Foucault en Francia, y J. G. A. Pocock y Quentin Skinner en Inglaterra—, las consecuencias han sido duraderas e improductivas. En efecto, la crítica —necesaria— del legado anterior se hizo bajo la forma equívoca de las *falsas oposiciones*, de un movimiento pendular que rápidamente condujo, por una parte, a la

exclusión del análisis de la mayor parte de los condicionantes de la acción social considerados como *materiales* y, por otra, al énfasis unilateral que en adelante se puso sobre lo que se designaba como *lo simbólico* y *lo cultural*, en un sentido que no dejó de ser empobrecedor si se tiene en cuenta la constante reducción de tales fenómenos al *orden del discurso* —los textos— o a una versión simplificada e idealizada de las representaciones sociales, a las que se separó del mundo de las instituciones, de los rituales y ceremoniales y de las conductas prácticas.[23]

Se inauguró entonces en los Estados Unidos una *guerra cultural* académica, simple y simplificada, que cubre buena parte de los más bien inútiles —en el campo de las ciencias sociales— últimos veinte años del siglo XX;[24] un equívoco combate de extremos entre enemigos aparentes, donde simplemente se tomaba partido por uno u otro de los polos constituyentes de la oposición, volviendo a poner en pie la unilateralidad que se había querido combatir, en cambio de intentar *restituir la historicidad* de la diferencia sobre la que se quería reflexionar. De esta manera, el análisis de las formas históricas de esa diferencia, el núcleo del problema, fue dejado de lado, y se perdió la oportunidad de explorar un prometedor camino para emprender una historia de lo que diversas sociedades han designado, en diferentes momentos, como el campo de *lo verosímil*, es decir, de lo que es posible creer y tomar por verdadero en un momento

determinado, que es uno de los objetos de investigación que se derivan de un análisis cuidadoso de las formas históricas de la relación entre historia y ficción.[25]

Algo que llama la atención en la manera como fue enfocada la discusión sobre estos puntos en los dos últimos decenios del siglo XX es la forma tan poco *histórica* como el problema se planteó, pues, como lo hemos indicado ya, nunca se tuvo en cuenta que se trataba de una diferencia histórica que debía precisamente historizarse, es decir, someterse a la *lógica del análisis histórico*, entendido como una indagación sistemática que se propone poner de relieve el entrelazamiento de las *condiciones y contextos* específicos que han permitido el surgimiento de un fenómeno o acontecimiento determinado, como punto de partida de su comprensión.

A manera de paréntesis necesario dejemos establecido desde ahora, para claridad del lector, qué es lo que en estas páginas designamos como *análisis histórico*, indicando que se trata de un análisis que, en el campo de las ciencias sociales y a pesar de sus vínculos estrechos con la sociología y la antropología, tiene sus propias especificidades y requisitos, que para el trabajo del historiador se relacionan, ante todo, con su atención hacia el tiempo y el espacio, pues el eje temporal y las coordenadas espaciales son constitutivas de su análisis; con el nexo que establece el análisis con una documentación específica —acerca de la cual informa al lector—; y con la hipó-

tesis de que lo que designamos como *épocas históricas* —un concepto nunca bien aclarado por los historiadores, pero del que no pueden desprenderse— constituyen momentos singulares de la existencia de las sociedades, tanto desde el punto de vista de sus estructuras sociales como desde el punto de vista de sus *representaciones culturales*, esto es, lo que tiene que ver con la forma como una sociedad se imagina a sí misma y produce las categorías mentales y lógicas con las cuales ordena y fija los límites de la imaginación, es decir, el horizonte de lo posible y, por tanto, el marco de lo probable, de lo pensable y de lo creíble.

Agreguemos que se trata de un tipo de análisis que piensa que las condiciones y contextos de la acción colectiva e individual —las dos siempre ligadas en el espacio de los marcos sociales de su realización— se inscriben siempre tanto en las condiciones sociales que las configuran —el orden social de una época determinada— como en un orden intelectual, simbólico, imaginario y de saber, sin que se puedan establecer *a priori,* entre esas condiciones, *relaciones de jerarquía y causalidad,* a la manera de una pretendida *ley externa* a los sucesos examinados; ley que los dotaría de una inteligibilidad previa, una posición que le sirve al análisis histórico concreto para cerrar la puerta a toda esperanza en fórmulas causales de tipo determinista simple —digamos *aristotélico-newtonianas*—, en beneficio de

formas de análisis que incluyen el azar, lo inesperado, la creación singular de acontecimientos en el curso mismo del proceso —*efectos* que se vuelven *condición*— y todos los avatares, imprevistos y hasta usos del cálculo racional —que no debe ser confundido con el *intencionalismo*— que permiten el ejercicio de la libertad humana en el marco mismo de sus innegables determinaciones.[26]

Nada puede ser tan útil para los historiadores como una discusión sobre las formas contemporáneas de plantear el problema de la causalidad y el de la indeterminación; sobre la forma como la *actividad de ciencia*, de manera práctica, fue abandonando las ideas *newtonianas* al respecto; sobre lo que a esa concepción newtoniana habían sumado las *causalidades positivistas* del siglo XIX, dependientes del ascenso de las ciencias físico-químicas; y sobre la forma como se fueron adoptando perspectivas nuevas como las del análisis de los juegos de lenguaje, la teoría del caos, las geometrías fractales, el rizoma deleuziano y muchas otras perspectivas que han permitido abandonar las falsas oposiciones entre libertad y determinación, entre regla y estrategia, entre acción racional dirigida e inercias sociales, abriendo los caminos para poder entender los funcionamientos sociales como procesos complejos que son al tiempo presencia de determinaciones sociales y ejercicio posible de la libertad, sin que para ello haya necesidad ninguna de introducir la metafísica del *sujeto libre* y la *voluntad*,

a la manera, por ejemplo, de Sartre —"el hombre es el arquitecto de su propio destino"— o de las teorías del consumidor racional y soberano de los economistas.[27]

Volvamos, ahora sí, a nuestro punto central de consideración, es decir, al problema de la necesidad de la reconstitución histórica de la forma particular que en un momento determinado asume una diferencia, la diferencia entre historia como relato de verdad y el campo de la ficción y de la *literatura de imaginación*. Es importante resaltar este punto pues, de manera asombrosa, los historiadores, de quienes suponemos que se dedican al estudio de formas contingentes y cambiantes cuya genealogía quieren establecer, han sido los menos dados a pensar en términos históricos los instrumentos de su propio análisis.

Léanse con atención, por ejemplo, las observaciones críticas de Pierre Bourdieu sobre el trabajo de los historiadores, y se encontrará allí una ilustración de lo que, sin ninguna exageración, caracteriza lo que puede ser la forma dominante promedio del trabajo que los investigadores del pasado realizan, un tipo de análisis al que Bourdieu reconocía su significado político y cultural, pero su descuido conceptual. Quejándose del trabajo de los historiadores en Francia en los años 1980, criticando su empirismo y su pobreza conceptual, Bourdieu hablaba del rechazo de los historiadores a toda reflexividad crítica:

> […] de su gusto por las falsas oposiciones, del atractivo que encuentran en la mala filosofía, de su ignorancia de los clásicos de las ciencias sociales y de la preferencia dada a las más triviales discusiones epistemológicas, con el abandono consiguiente de toda discusión a partir de las prácticas de investigación, que son de hecho el verdadero lugar de la reflexión teórica.[28]

De esta manera, aunque debería saberse como punto básico del ABC de la formación del historiador que la distinción entre *hecho histórico* y *ficción* es uno de los fundamentos en que reposa nuestro trabajo —pues los historiadores no pueden dejar de plantearse la pregunta sobre el carácter histórico, "realmente existente" de los sucesos que interrogan—, esta es una reflexión que poco aparece bajo su pluma. Los historiadores, además, poco se interrogan sobre las complejas relaciones entre órdenes diversos de hechos y sobre el propio carácter material de "los hechos de ficción", que no son menos "hechos reales", aunque lo sean de otro orden, como lo puede certificar cualquiera que ponga atención a sus efectos visibles e invisibles sobre los más diversos comportamientos y las más variadas actitudes humanas, como lo han puesto de presente las demostraciones clásicas que al respecto hicieron autores como Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* o Georges Lefebvre en *El gran pánico,* dos obras que parecen no haber sido del conocimiento de quienes luego han saltado en un pie y gritado con énfasis

que lo "imaginario" y lo "cultural" existían, y todo esto después de que Marx y Freud lo habían explorado y en gran medida fundamentado.[29]

Pero la gran lección que hemos sacado de esas nuevas perspectivas de las ciencias sociales del siglo XX no tiene que ver tan sólo con la ampliación de la noción de *lo social* y con el esfuerzo por dar un lugar, entre los hechos históricos que deben ser sometidos a examen, a todas las fabulaciones e idealizaciones sin las cuales es imposible la existencia humana. La renovación conceptual presente en el análisis histórico y de la que a lo mejor aún no sacamos todas sus consecuencias, aunque hayamos iniciado ya su pretendida deconstrucción, tiene que ver también con el hecho de dar un *lugar en la sociedad* a esas creaciones del espíritu y de la imaginación que se encuentran en la base de las creencias y, en general, de la acción humana, al mostrar que esas realidades no son menos sociales que las demás y que es posible estudiarlas en su papel de formadoras de la realidad y de formadas por la realidad, una perspectiva hace tiempo practicada por el análisis histórico contra la ilusión de la existencia de ideas desencarnadas, sin relación con los procesos materiales de la vida social.

Cosas similares ocurren, como se sabe, en el terreno del pensamiento filosófico, donde las ideas parecen adquirir su forma máxima de estilización, aunque al precio de desentenderse de todo rastro de hechos ajenos

al ámbito mismo de la filosofía. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la idea que ha sostenido en varias oportunidades Hilary Putnam —entre otros autores— acerca del derrumbe de la oposición entre *hechos y valores*, uno de los aspectos del problema que consideramos y una vieja oposición sobre la base de la cual se constituyó en gran medida, en el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, el proyecto de una *historia científica*; un proceso de constitución histórica de una diferencia que en los trabajos de este autor no logra ser pensado bajo una forma histórica ni desde el punto de vista de la historia intelectual, ni mucho menos, como era de esperarse, desde el punto de vista de la historia social.[30]

Como se sabe, una de las formas más agudas y radicales de plantear ese problema se encuentra en los análisis de Nietzsche —en gran medida recogidos en la epistemología weberiana de principios del siglo XX con su caracterización de las *ciencias de la cultura*—; pero la crítica de esa oposición entre hechos de valor y hechos de realidad y la devolución a la ciencia de su carácter interpretativo —y no simplemente el atributo de ser una "explicación objetiva"— debe ser *historizada* y puesta en relación con procesos complejos de la vida social y cultural. No debe ser pensada sólo como el resultado de las disputas entre filósofos o como el producto del "avance del conocimiento", o simplemente registrada como el momento de llegada a la escena intelectual de

una generación de académicos tempranamente escépticos, aunque nunca se nos diga cuáles fueron las condiciones en las que esa actitud escéptica, y la crítica de la ciencia que la acompaña, se constituyó, o cómo llegó a ser la forma pública dominante del problema, y ello a pesar de que Putnam advierta que esa distinción no es simplemente una dicotomía excluyente y recuerde que los valores epistémicos también son valores, "lo que no quiere decir que sean arbitrariedades".[31]

El punto recién anotado nos debe conducir a una observación aún más explícita y radical sobre la dificultad, ya señalada, que experimentan los historiadores y en general los filósofos y los trabajadores de las ciencias sociales para pensar históricamente su trabajo y *sus propios instrumentos conceptuales*. El énfasis debe ponerse, pues la distinción entre *historia*, como análisis, y *ficción*, como feliz actividad imaginativa, es para los historiadores al mismo tiempo un *resultado* de sus análisis y un *instrumento* de ese análisis; una forma de construir una diferencia que es al mismo tiempo una frontera y que indica el horizonte de posibilidades en que se hacen comprensibles los objetos de investigación con que cada generación de historiadores se encuentra y trata de ampliar, contradecir o simplemente aceptar.

Los objetos susceptibles de historización, que son los que en cada *momento historiográfico* encuentran su lugar en una agenda investigativa, son una de las grandes

pistas para seguir cuando se trata de reflexionar sobre las formas como una sociedad piensa su relación con el tiempo. Pero para acercarse a esa agenda hay que imaginarse su particular constitución histórica y la manera como una comunidad académica —y *sobre todo* una sociedad— arranca las costumbres reflejas de una época y unas instituciones, objetos *sociales* considerados como *naturales*, para convertirlos por su propio trabajo genealógico en objetos *históricos*.

Como repetiremos varias veces a lo largo de estas páginas, la *historización* de la que hablamos no se refiere simplemente, como se cree a menudo, a los *objetos sobre los que investigamos*, sino que incluye, como premisa mayor, la *historización* de los *instrumentos con los que trabajamos*, con los que tratamos de producir esos análisis que designamos como históricos. Pero los historiadores parecen encontrar en su práctica habitual una dificultad mayor, casi insoluble, para llevar la "historia" a sus instrumentos de trabajo, como si las nociones y conceptos que utilizan estuvieran ampliamente atrapados en los marcos sociales de la época que los ha visto aparecer.

Esta dificultad radical para pensar la historicidad de sus propios instrumentos se expresa, por ejemplo, en la aceptación confiada que hacen los historiadores de parejas de nociones como *élite* y *masas*, *cultura de élite* y *cultura popular*, *sociedad de cuerpos* y *sociedad de indi-*

viduos, *sociedad* y *comunidad*, *Estado* y *mercado*, etcétera, como si esas nociones no contuvieran siempre un "residuo" de su época y condiciones de formación que el trabajo epistemológico de cada investigador debe someter a escrutinio, antes de que los viejos sentidos de época y los significados culturales del pasado se trasladen, en silencio, a sus propios análisis.[32]

Podemos comenzar a concluir este primer numeral haciendo una observación más. Tiene que ver con un juicio implícito que ha estado presente en las discusiones de finales del siglo XX sobre las relaciones entre análisis histórico y ficción y que permanece indiscutido. Se trata de una valoración que pone del lado de la ficción el goce, la imaginación y la escritura lograda; y las virtudes contrarias, del lado del trabajo de los historiadores, que tenderían a ser sosos y aburridores por su "apego positivista al método", a los "hechos" y a la "realidad".[33]

Abundan las pruebas de que el asunto es más complejo. No sólo porque las bibliotecas están repletas de mala poesía, de malos ensayos y de malas novelas, lo que indica que no basta declararse como el autor de un trabajo inscrito en el campo de la libre creación para que la maravilla y la genialidad se produzcan; sino porque en esas mismas bibliotecas se encuentra alguna cantidad de libros de historia de gratísima lectura, verdaderas aventuras de la imaginación, lo mismo que obras de análisis histórico erudito que desde el punto de vista de la escri-

tura, y ello desde Heródoto, son modelos de las más altas formas de creación de lenguaje y de empleos memorables de la imaginación. El siglo XX, por ejemplo, en obras como las de Georges Duby, Michel Foucault, Jonathan Spence, Thimoty Brook, Robert Darnton o Carlo Ginzburg —en algunos de sus textos—, para citar sólo casos de fácil aceptación, es una prueba visible de esta afirmación. Desde luego que existe la terrible prosa académica, destinada a desanimar a cualquier lector con ganas de aprender y de disfrutar, pero no hay que olvidar que en la literatura también existe Paulo Coelho —como en la canción popular existe Julio Iglesias—.

Además, los críticos de la *imaginación histórica* deberían al mismo tiempo recordar que el género tiene sus propias exigencias, que son las de un tipo de saber específico. Anular singularidades y matices no es la mejor forma de establecer una diferencia, y conduce con toda seguridad a viajar a ese país monótono donde todos los gatos son pardos y no hay mayores necesidades de definir otros colores e intensidades. El conocimiento y análisis de la historia y del presente de la sociedad es siempre una aventura, pero no como las de History Channel, sino más bien como aquellas que nos exigen explicarnos, ante los demás y ante nosotros mismos, respecto de nuestros prejuicios habituales y estar dispuestos a asumir la intranquilidad y el descontento como un estilo de vida, al precio, desde luego, de una cierta soledad.

El intento de hacer de la imaginación una propiedad indiscutida y encantadora *per se*, supuestamente presente, por ejemplo, en la llamada *novela histórica,* pero ausente en el análisis que realizan los historiadores, es una forma de mostrar poco conocimiento de la especificidad del trabajo de la historia; una clase de análisis que, por principio, impone restricciones que se derivan del hecho de que trabaja con "información incompleta"; un tipo de análisis en el que las lagunas de información no se pueden enfrentar ni con suposiciones rápidas ni con el recurso a la fantasía o a la invención descontroladas; su única posibilidad es el *uso controlado* de la *imaginación histórica,* una herramienta que tiene reglas precisas de utilización relacionadas con la forma de tratamiento de un material documental que se construye con ayuda de la teoría, con la propia capacidad analítica del investigador y, sobre todo, con un conocimiento detallado de las condiciones generales de existencia de la sociedad que se quiere comprender —sus condiciones de posibilidad, el horizonte de sus expectativas de acción, el campo de sus posibles— y que constituye el verdadero marco que permite, ante la duda, decidirse por esta o aquella afirmación.[34]

Hay que insistir siempre en que una diferencia no es una desigualdad ni un signo de inferioridad de ninguno de los elementos puestos en relación. La idea de que el análisis histórico es un relato con pretensiones de verdad no debe aterrar a los historiadores y llevarlos a pensar que

su oficio es una práctica menor desde el punto de vista de la imaginación y la escritura. Debería más bien hacerlos reflexionar y mirar con sorpresa la forma ingenua como su trabajo sigue siendo representado dentro de ese grupo amplio de lectores que podría ser su público potencial. Antes que envidiar los éxitos de librería de la llamada —entre nosotros— *novela histórica*, los historiadores deberían consultar con más frecuencia los textos de Edgar Allan Poe —sus cuentos llamados policiacos— en los que propuso la diferencia precisa entre *fantasía* e *imaginación,* y no olvidar que el inspector de policía que aparece por ejemplo en *La carta robada* es un espíritu fantasioso, pero carente por completo de la imaginación que muestra Auguste Dupin, el *alter* construido precisamente para resaltar las limitaciones del "*locus comunis* puesto a fantasear" (como decía Marx), tan abundante por ejemplo en la llamada *novela histórica* colombiana.[35]

2

El pasado es un país extraño

El título de un conocido libro de historia escrito por David Lowenthal, y que utilizamos aquí para iniciar este numeral,[36] nos facilita dirigirnos de inmediato al núcleo del problema que queremos considerar: el de los obstáculos para escribir una historia verosímil, que efectivamente dé cuenta de los aspectos singulares de la vida social en una época determinada, de tal manera que la lectura de esas obras nos permita al mismo tiempo hacernos una idea de la sociedad estudiada y, por comparación, una idea más precisa de nuestra propio presente.[37]

En apariencia el asunto parece sencillo. No cuesta trabajo, *o no debería* costar trabajo, imaginar que en otras sociedades, en otros tiempos, las gentes han vivido bajo formas diferentes de las que hoy conocemos.[38] Desde este punto de vista hay que recordar que nada sería tan útil para la formación de los historiadores como su conocimiento de los principales trabajos etnográficos

clásicos, con sus lecciones repetidas acerca de la diversidad humana. En un breve texto reciente, leído con ocasión de la condecoración con la medalla de la investigación científica en Francia, Philippe Descola recordó que "otro aporte [de las ciencias sociales], más específicamente antropológico, tiene que ver con el hecho de que los investigadores de mi disciplina [la antropología] han acumulado, con el paso del tiempo y en las cuatro esquinas del planeta, una experiencia de formas de vida colectiva fundadas sobre premisas diferentes a las nuestras", con lo que recuerda el papel de "iniciación" a la diversidad humana que cumplen las ciencias sociales.[39]

Ese conocimiento etnográfico del que hablamos, que en lo posible debería comenzar por la lectura del propio Heródoto —sistemáticamente ignorado en las escuelas de historia—, es una vía regia que puede no sólo ayudarnos en la cura de nuestra terrible idea de que todas las familias, las escuelas, las iglesias y las sociedades se parecen a las que han sido las nuestras, sino también permitirnos, en lo que debe ser una *actitud comparativa permanente*, extender la idea de diversidad humana al pasado de las sociedades que estudiamos, para ayudarnos en el camino del *extrañamiento y alejamiento conceptuales* respecto de las formas sociales en que hemos crecido y permitirnos un acceso menos difícil al terreno del *autoanálisis histórico* de *sí mismo* (como lugar de relaciones sociales e históricas); dos requisitos básicos para

el trabajo en el campo del estudio de las sociedades del presente o del pasado.

Dejamos de lado el problema complejo —pero no imposible de plantear y abordar en términos prácticos racionales— de la utilidad de un conocimiento mínimo del psicoanálisis en el proceso de formación de quienes se quieren dedicar al estudio del mundo social de ayer o de hoy (o mejor de ayer *y* de hoy); y pienso sobre todo en historiadores y antropólogos. Pero no nos abstenemos de indicar, simplemente, contra el autoritarismo del sentido común, que el psicoanálisis no es una forma de tratamiento de "locos" y que la aspiración a que la investigación social sea una *práctica racional* —para utilizar la conocida expresión de Pierre Bourdieu— pasa por el esclarecimiento mínimo de las tendencias profundas de la vida afectiva de quien decidió tomar el camino de *hablar de los demás* y sabe que su trabajo produce formas de designación y clasificación que son marcas sobre el *cuerpo de los otros*.

Desde este punto de vista, el de las relaciones entre conocimiento, intereses y afectos, podría pensarse que buena parte del populismo y del cristianismo de élite de quienes hablan hoy de negros y de indios —y en general de las minorías—, en las ciencias sociales en Colombia, se deriva de la forma misma como abordan el problema: como si se tratara de una acción desinteresada y carente de supuestos —supuestos que afectarían a los demás,

pero no a los nuevos discípulos de San Pedro Claver y del Padre de Las Casas—. Por lo demás, no debería olvidarse que en la perspectiva del propio Freud el psicoanálisis no estaba llamado a ser en el futuro una práctica de consulta privada, sino una forma de crítica de la vida cotidiana y de la literatura, es decir, de esclarecimiento de la vida colectiva e individual.

Pongamos pues nuevo énfasis en el hecho de que la existencia del *pensador* como *ser social* no es un dato desdeñable cuando se considera la propia actividad del *pensador* y sus resultados. Reconozcamos que no se trata de un asunto sencillo —¡todo lo contrario!— como en apariencia podría pensarse, y no perdamos de vista que cuando el problema se plantea —aunque no se plantea con tanta frecuencia como se quisiera, lo que ya es un *síntoma para interpretar*— se lo hace por medio de formas que constituyen ellas mismas un verdadero obstáculo para su comprensión.

En primer lugar, ilusiones aparte, hay que reconocer nuestra dificultad para imaginar formas de vida social diferentes de las que conocemos, tanto en el pasado como en el presente; y, sobre el futuro, hay que saber que de hecho buena parte del cine designado como *de ficción* y realizado en Hollywood constituye una aburrida *proyección del presente sobre un supuesto futuro* (dulce o amenazador) que nos espera sin excepción posible. La imaginación de algo diferente de lo que somos ahora —que es

parte de la imaginación de un pasado diferente— es una conquista cultural a la que no se llega con tanta facilidad como se pensaría. Incluso, podríamos razonablemente suponer que buena parte de la crisis que viven nuestras sociedades tiene que ver con nuestra incapacidad de plantearnos otras formas de desear y otras formas de imaginar, no sólo los objetos de la ciencia, sino ante todo los de la vida cotidiana y las posibles formas alternativas de relaciones sociales entre las gentes, lo que nos recuerda hasta qué punto la forma presente de sociedad ha calado en nuestra manera de imaginar.[40]

En segundo lugar, en relación con el punto que más nos interesa, hay que recordar los análisis de Marx sobre lo que designó como proceso de *naturalización*, indicando con esa noción un complejo fenómeno social y espiritual que consiste en *despojar a los procesos de su historia*, de su génesis, de sus formas evolutivas, de sus transformaciones; lo que hace que confundamos las formas terminales, acabadas, finales de un fenómeno, con su única forma posible. Como tal vez se sepa, los capítulos iniciales del primer tomo de *El capital* están repletos no sólo de alusiones generales al problema, sino de detallados análisis sobre tal proceso de naturalización, estudiado bajo la forma "enigmática" de cómo la mercancía se presenta ante nuestros ojos y cómo todas las modalidades históricas de surgimiento de la relación social que la soporta desaparecen del horizonte, por lo

que el proceso mismo de producción de la vida social se convierte en un resumen de la fórmula *siempre ha sido así*, lo cual permite no sólo la naturalización del proceso, sino su complemento: la *universalización* —y la universalización de las fórmulas con que la economía política clásica lo piensa—.[41]

Así pues, nos encontramos siempre a un paso de declarar que lo que *es* siempre *ha sido*, siempre ha estado ahí, siempre nos ha acompañado. Es posible que admitamos algunas variaciones entre los fenómenos de ahora y los de otro tiempo, pero se trataría en todo caso de variaciones menores. Estamos, pues, frente a una ilusión que descansa sobre un falso universalismo antropológico, en el que desde luego se agazapa la idea de *naturaleza humana perenne*, al tiempo que la manera de concebir el problema nos arrastra a considerar que hombres y mujeres son de manera básica los mismos desde el comienzo de su existencia en la tierra. Puede haber cambiado el paisaje, pueden haberse modificado las formas de creación de la riqueza y las tecnologías y saberes que las facilitan, se deben haber modificado las relaciones sociales que vinculan a las gentes entre sí, pero de manera básica, según ese juicio, los hombres y mujeres siguen siendo los mismos, tal como Dios o la evolución terminó por hacerlos en un pasado lejano.[42]

Tenemos, sin embargo, necesidad de pensar este problema y esa definición universalista del hombre y dar

toda su fuerza a la noción de *forma*, tan importante por ejemplo en el pensamiento de Marx, o a la noción de *configuración*, en el sentido de Norbert Elias. Las formas —que son el verdadero *contenido* de los procesos— no son simples variantes de esencias internas siempre idénticas a sí mismas. No son de ninguna manera lo que los estructuralistas de los años 1960 denominaban *combinatorias*.[43]

El carácter radical de las diferencias entre las formas sociales —y los individuos que de manera colectiva las producen— ha sido llevado a uno de sus puntos más elevados, contra toda definición kantiana de los *a priori*, por pensadores como Michel Foucault, cuando introdujo el problema de la *historicidad de los sujetos* en su forma más compleja, al mostrar que la historia del saber y del conocimiento no es simplemente la historia de conocimientos y saberes que cambian mientras los sujetos de conocimiento permanecen idénticos a sí mismos, sino la historia de un proceso en que se modifican el conocimiento y los sujetos del conocimiento, y que una historia de las formas de apropiarse del mundo debe partir del hecho de que aquellos que se apropian del mundo son en cada época histórica sujetos diferentes.[44]

Los cambios que mencionamos se inscriben en lo que tradicionalmente se designa como *longue durée*. Cuando hablamos de ellos nos referimos a configuraciones culturales mayores, que se esconden en un marco

de aparente continuidad y que se cristalizan en grandes períodos de tiempo, períodos en los que *no sólo el tiempo ha transcurrido*, sino que algo transcurre en el tiempo. No se trata pues de que las configuraciones humanas de sensibilidad, de producción de conocimiento, de percepción, de apropiación del mundo… cambien cada semana, se modifiquen al son de tambor de la llegada de un nuevo gobierno o de la aparición de una nueva legislación. No se trata de que una suma de eventos circunstanciales inscritos en la simple lógica del azar y lo arbitrario vaya produciendo por acumulaciones sin orden ni lógica "nuevas naturalezas humanas", en cuya fabricación la moda y lo efímero tendrían el papel principal.

En realidad, los trabajos del tiempo, de las estructuras, del acontecimiento y del evento singular y plural son la base de las grandes modificaciones sociales que nos permiten decir, en el nivel de las escalas y duraciones específicas del análisis social, lo que Jorge Luis Borges decía refiriéndose a una persona individual: "Yo que tantos hombres he sido". Las grandes obras de análisis histórico, esas que estudian los acontecimientos sin perder de vista que la sustancia de su análisis se relaciona con el papel formador y transformador del tiempo —digamos, obras como *El mediterráneo en la época de Felipe II* de Braudel, o *El proceso de civilización* de Elias, o *La sociedad feudal* de Bloch, para dar algunos ejemplos viejos y conocidos—, son obras que han perseguido esos

cambios, en el marco de una historicidad radicalizada y de una desconfianza creciente respecto de la idea de *esencias inmutables*, y lo han hecho porque atentos a los propios cambios de su sociedad han visto la manera en que las sociedades son sujetos de cambio, por lo menos en ciertas épocas de su existencia.

Tomemos un ejemplo sencillo pero significativo que nos permita introducirnos en un problema cuya forma actual de planteamiento por parte de la mayoría del trabajo histórico académico en nuestro medio deja mucho que desear. Creo, por ejemplo, que la manera como se pone en tela de juicio la creencia en el carácter natural del *amor materno* en una obra como la de Élisabeth Badinter es ilustrativa de la manera como los historiadores han tratado de romper con los mitos naturalistas, esencialistas y universalistas que rodean el análisis de la sociedad. En su libro, subtitulado precisamente *Historia del amor maternal*, la señora Badinter demuestra que costumbres maternales como el parto, el amamantamiento, las formas de crianza y otras formas históricas que pensamos como naturales, cuando las adherimos a la idea de *instinto maternal*, y que imaginamos como parte constitutiva de una imaginaria *naturaleza femenina* tienen *historia e historias* que de muchas formas tratamos de negar, al mantener un sustrato de rasgos inmodificables a pesar de las variaciones exteriores que reconocemos en las llamadas *prácticas de maternidad*.[45]

Notemos que Élisabeth Badinter utiliza el examen de ese problema para extender enseguida su consideración historicista al campo de todas las conductas profundas en el plano de los sentimientos, de la sensibilidad, y también de la procreación, desbaratando la ficción de lo *eterno femenino* (o lo *eterno masculino*). Pero observemos sobre todo, y es lo que me parece que hay que retener con más fuerza de sus análisis, lo que tiene que ver con la forma como la *ideología de la vida familiar* en las sociedades modernas vuelve en cada momento a ser reproducida por las propias formas de la organización social, lo que hace que sólo un trabajo de crítica permanente pueda liberar al investigador social —él mismo, desde luego, inscrito en esas formas sociales que analiza— de la tendencia a reproducir la ideología de la que quiere liberarse.

Recurro al ejemplo del libro de Madame Badinter que cuestiona con bases firmes la existencia del *instinto maternal* porque me parece que al historiador o historiadora le puede suceder en muchas oportunidades que "historiza" el exterior de su entorno, pero se detiene cuando se trata de llevar la consideración historicista a su propia vida familiar e individual. El lector joven puede encontrar muchos ejemplos de lo que indicamos en la buena antropología y sociología del siglo xx. Léanse, por ejemplo, las páginas dedicadas por Norbert Elias

al sacrificio de niños en ciertas sociedades de la Antigüedad —algunas de ellas de alta civilización en muchísimos terrenos—, como una forma de "equilibrio demográfico"; o léanse, por ejemplo, las páginas maravillosas de *Pan y circo* de Paul Veyne, donde se explica la lógica histórica y política presente en los banquetes de cristianos que los romanos ofrecían en el Coliseo a los leones, sin que ello signifique que debemos considerar a los romanos, creadores de cosas maravillosas para la cultura universal —como la formalización del derecho—, como gentes insensibles o desnaturalizadas, ejemplo de recaída moral.[46]

Como sabemos, esa consideración historicista radical de la vida de las sociedades en el plano de lo que designamos como *moral*, en el plano de la cultura y de la formación histórica de tipos específicos de sensibilidad, tiene *uno* de sus momentos iniciales de constitución en el estudio de Nietzsche sobre la genealogía de nuestra moral —de la moral de las sociedades occidentales—, y es hoy ya una de las más renovadoras tradiciones en el campo del análisis histórico, como lo han mostrado de manera repetida desde hace más de medio siglo los trabajos de historiadores como Georges Duby, Michel Foucault o Paul Veyne. Se trata también de un terreno sobre el que Marx había avanzado líneas sugerentes en textos como los *Manuscritos económico-filosóficos de*

1844, cuando habló de la historia de los sentidos y de la sensibilidad artística, refiriéndose sobre todo al carácter histórico de la vista y el oído.[47]

Se puede decir sin mayores dudas que el trabajo de los buenos historiadores a lo largo del siglo xx no ha hecho más que extender a nuevos objetos la consideración radical de la historicidad, lo que se concreta en el hecho de que cada vez más nuevos objetos antes pensados como naturales caen bajo la perspectiva del análisis histórico —de hecho, ese es el sentido y el presupuesto de la *definición abierta* que François Furet hacía del análisis histórico, cuando planteaba que éste podía encargarse de cualquier objeto, siempre que lo tratara bajo el ángulo del tiempo y la transformación—.[48]

Habría que pensar, intentando el balance de una época y de muchos esfuerzos intelectuales, si en las décadas finales del siglo xx el universalismo antropológico no ha vuelto a ocupar su lugar dominante, o si bajo la idea de lo *humano*, de la lucha contra *la tiranía de lo social*, de las *huellas de africanía* —como herencia permanente e imborrable—, de la consideración de las culturas como *formaciones ancestrales* y de las búsquedas *identitarias*, no se esconde un regreso a la idea de *naturaleza humana*, sólo que en esta oportunidad no como naturaleza humana universal, sino, peor, como naturaleza humana inmutable de grupo.

No tengo mayores dudas de que, cuando se hace un análisis relativamente tranquilo de las evoluciones historiográficas de finales del siglo XX, resulta claro que buena parte de los estudios sobre *identidades* incluyen siempre una parte grande de *esencialismo* —en contra de las mejores intenciones de sus autores—. No me cabe duda de que muchos de los análisis actuales sobre el carácter de las poblaciones negras esclavas como víctimas históricas —lo que es absolutamente cierto— han tomado el camino de nuevas "esencializaciones", como soporte de un discurso que no parece necesitarlo.

Pero no hay que desconcertarse frente a los movimientos contradictorios de las ciencias sociales dominantes a finales del siglo XX, cuando se muestran capaces de albergar, sin constituir como problema de análisis, representaciones que en principio deberían parecer como "dislocadas", por lo menos en el plano del análisis lógico. Se trata de un hecho especialmente visible en los llamados estudios culturales postmodernos, en los que se puede sostener al mismo tiempo y sin problema el carácter inmodificado e inmodificable de las herencias culturales "ancestrales", apenas rozadas por el trabajo del tiempo y del intercambio social y el carácter artificialmente construido de toda actividad humana, tal como se desprende de la idea de la "construcción social de...". Esta última, por su extensión y por su uso abusivo,

finalmente terminó siendo inútil, pues sobre la base de reiterar a cada instante *el carácter socialmente construido de… ¡todo!*, la idea misma terminó deshecha en los análisis de sus propios creyentes.[49]

La idea de que *el pasado es un país extraño* —atención: un país extraño, no un país incognoscible— debería estar presente de manera permanente en nuestras investigaciones y en nuestra observación de la sociedad actual, y debería orientarnos en la dirección de definir el saber histórico como un saber de las diferencias. La complejidad de la tarea tiene que ver con el hecho de que hay que tratar de llevar la idea lo más lejos posible y no simplemente limitar su validez al campo de los objetos y las formas sociales exteriores, donde resulta más fácil identificar los elementos "sociales" del proceso. Hay que llevar la idea al corazón mismo del *sujeto de la acción histórica* y a sus formas de conocimiento y de producción de verdad; a sus pliegues morales y a sus formas más ocultas e insospechadas de comportamiento y a las más extremas de imaginación; sin que ninguna de esas posibilidades encuentre su propio cierre y censura en nuestras disposiciones éticas, en nuestras barreras religiosas o en nuestras adhesiones políticas; y, desde luego, sin que de ese historicismo radical escape el *propio sujeto de conocimiento*, como si éste pudiera estar liberado de todas aquellas determinaciones, posibilidades y variaciones que pesan sobre el común de los mortales.[50]

Pero hay un segundo punto sobre el que debemos llamar la atención, ahora que hablamos de *diferencias*, pues tenemos necesidad de establecer una noción precisa de eso que designamos como *diferencia*. Más arriba indicamos que una diferencia no constituye una desigualdad. Ahora debemos decir que una *diferencia* no debe constituirse en un *exotismo*, un problema del que me parece que a pesar de todas las agotadoras discusiones realizadas al respecto no sale bien librada la práctica corriente de la antropología. De manera particular, el postmodernismo culturalista de los años recientes es muestra clara de cómo se convierte una diferencia o un sistema de diferencias en un exotismo, por medio de la forma como ha abordado el problema de las *alteridades*, sobre todo cuando ha querido analizar los problemas de los grupos designados como *étnicos* o *raciales*.

Es claro que, por ejemplo, en el análisis de las sociedades hispanoamericanas y sus grupos étnicos (siglos XVI-XVIII), se ha acudido al *lenguaje de la diferencia* para ignorar lo que esas sociedades tienen como patrimonio común compartido, sobre la base de formas de interacción y de marcos relacionales en los que se inscribe la acción de los grupos humanos que las conformaban: la monarquía, las instituciones económicas, las formas de relación anudadas más allá de los orígenes diversos, el mestizaje constante, entre otros elementos. Es decir, la *experiencia histórica vivida en el marco de una existencia*

en común, que atraviesa mucho más de tres siglos de un tiempo formador y primordial, consiste en condiciones que no pueden ser expulsadas del análisis en función de algunas ideas estrechas derivadas de nuestra actual forma de vida en la sociedad de hoy, como cuando trasladamos a esas sociedades nuestra experiencia y nuestras concepciones respecto de las formas y el significado de realidades como la *exclusión social* o la *segregación espacial*, fenómenos de los que puede suponerse que deben haber tenido, en sus propias condiciones temporales y espaciales, formas de constitución y significados diferentes de los que los historiadores les atribuimos sobre la base de su *modelo en el presente*.[51]

Procediendo con esas formas de *razonar analógico* —es decir, dejando de lado lo que se puede designar como la *diferencia específica* en el análisis de un proceso—, nos arriesgamos a pasar por alto el hecho de que esas *alteridades* que queremos comprender se constituyeron en el marco fluido de constantes intercambios societarios —por ejemplo entre indios, negros y mestizos—, un hecho que no puede ser sustituido por el recurso a una idea de *separación social* y a una pretendida *memoria ancestral*.

Por lo demás, cuando nos extraviamos por tales caminos, permitimos que al mismo tiempo se cuele en el análisis histórico y social una idea que hace de una noción como la de *memoria colectiva* una *forma inmóvil*

—*cosificada en el tiempo*—, antes que una herramienta de recreación y apropiación del mundo social, lo que genera una incomprensión total de ese recurso básico de la vida social —la memoria— que se construye en el *ámbito dialógico* y en la dinámica del tiempo histórico, y no en el terreno de lo *arcaico* y *ancestral*, ajeno al cambio de la sociedad.[52]

Como se sabe, en buena medida las retóricas de la alteridad y los cantos exaltados acerca del *otro* tienen en Hispanoamérica un definido origen galo, aunque en Colombia sea particularmente la versión estadounidense —un poco más simplona y domesticada— la que ha circulado. Así, por ejemplo, gran parte de esa retórica y de la idea extrema de la *no comunicabilidad* entre los grupos que componen las nuevas sociedades que se formaron a partir del descubrimiento de América en 1492 se deriva —con o sin conocimiento de causa— de la obra de Tzvetan Todorov *La conquista de América y el descubrimiento del otro,* una obra que tenía el encanto del *enfoque semiótico* —y de una elegante escritura que no dejaba ver la apenas aceptable documentación histórica que soportaba el análisis—. Este encanto hizo que el esquema de interpretación se tragara la realidad estudiada y arrastrara con fuerza a sus lectores a la aceptación de argumentos que podrían haber sido controvertidos uno por uno y sobre los que las "contrapruebas" eran conocidas, no con el propósito de negar todas y cada

una de las afirmaciones de Todorov, sino con el objetivo de dar del problema un contexto mayor que permitiera entender, en un marco interpretativo de otra naturaleza, ese capítulo inicial (y discontinuo) del proceso de construcción de una sociedad global que se inició con la aventura ibérica —portugueses y españoles— en América, en la China y en las Filipinas.[53]

En la práctica reciente de las ciencias sociales en Colombia —ciencias sociales cuya orientación norteamericana y postmoderna es obvia—, las diferencias sociales y culturales se han convertido en un *exotismo diferenciador*, pues han sido, al mismo tiempo, extremadas y esencializadas, y han dado lugar de manera un poco tardía a una inofensiva pero aburridora *retórica de la alteridad* —e incluso a una definición restrictiva de la antropología como *ciencia de las diferencias culturales*—. Tal situación no ha dejado de introducir una especial distorsión en el análisis de la historia de las relaciones sociales entre grupos de orígenes étnicos diversos, distorsión que ha servido sobre todo para influir en la políticas públicas, para sostener una cierta cantidad de ONG, para alimentar la industria editorial, para ofrecer materia para trabajos universitarios y para dar nuevos bríos a intrincadas discusiones sobre la *colombianidad y la diferencia*. Esto último, a su vez, ha permitido construir pequeños fortines teóricos y densas narrativas de dudosa inspiración literaria, lo cual produce en su conjunto un fenó-

meno afirmativo de grupo que, seguramente con justas razones, produjo un asalto al viejo y pequeño establecimiento historiográfico anterior, en una época de crecimiento de las poblaciones universitarias, de diversificación y modernización de la oferta académica y, por lo tanto, de ampliación del ejército de la docencia, con todo lo bueno y lo malo que esa novedad puede acarrear.

Pero lo que puede ser un tratamiento discutible de un problema no tiene por qué conducirnos a abandonar la idea de que *el pasado es un país extraño* y que hay que acercarnos con ojos despiertos a esos sistemas de diferencias que constituyen una sociedad histórica. Tanto el exotismo de las alteridades extremas como la naturalización del presente son dos formas repetidas y equívocas de plantearse eso que quiere poner de relieve el análisis de los historiadores: la riqueza de las civilizaciones y todas las ondulaciones, modulaciones y matices que ofrece la historia humana, tanto en los pliegues que nuestra *consciencia moral de hoy* rechaza, como en aquellos que aplaude.

3

El presente oculta el pasado

Aunque esta afirmación no tiene por qué cerrar una discusión, sino todo lo contrario, podemos comenzar diciendo que la disciplina histórica trata sobre el pasado —como recordó tantas veces Marc Bloch y no debe haber temor de afirmarlo—. Cuando se tiene claro el problema de las formas diversas del vínculo entre pasado y presente; cuando se entiende que lo que llamamos *actualidad* se forma precisamente en el tiempo; cuando se comprende que los procesos sociales se constituyen sobre la base de una combinación de continuidades y discontinuidades que aseguran tanto la existencia de procesos de larga duración como la emergencia de acontecimientos originales, que introducen novedades radicales e inflexiones que modifican la dirección de un fenómeno, no hay por qué pensar que de la definición de la historia como estudio del pasado —y esa es *una* de sus definiciones posibles— pueda resultar un alejamiento del análisis histórico de su intento de compren-

sión de la actualidad, y mucho menos que pueda resultar una renuncia por parte de los historiadores a enfrentar los grandes problemas de la sociedad, sus urgencias mayores, con todo lo que ello significa como *demanda de análisis social*.

Planteadas así las cosas, es posible, por ejemplo, que algunos de los análisis históricos de Michel Foucault sirvan para comprender la situación del mundo de hoy más que muchas consideraciones hechas en términos del *acontecimiento inmediato*. Su propia definición de la *actualidad*, como *históricamente constituida* y como *no correspondiente al inmediato presente de la consciencia ingenua*, puede servir para comprender una nueva forma de definir los lazos entre el pasado y el presente, y la función y el sentido que tiene el análisis histórico.[54]

Me parece pues que no hay una necesidad absoluta de crear una *historia del tiempo presente* como una especialidad separada del análisis histórico convencional —organizado en torno a problemas y períodos—, y que tomando esa vía se corre más bien el riesgo de "inventar" un género ambiguo que me parece, hasta donde he podido observar, que ha tenido como principal consecuencia la de acercar peligrosamente el análisis histórico al periodismo informado, por fuera de arrastrar a sus cultores al abandono de dos de las principales ventajas que frente a las *ciencias del presente* —los saberes instalados en la sincronía, poco proclives a inscribir sus

problemas en el orden del tiempo— ha tenido siempre la disciplina histórica. Nos referimos a la introducción del *tiempo* como punto en que se refleja y se puede reconocer el cambio histórico, y al recurso a la distancia temporal —a la mirada retrospectiva— como una forma de *distanciamiento* frente a los fenómenos analizados; dos instrumentos para tratar de hacer que los estudios históricos sean algo más que una simple suma de opiniones y percepciones atropelladas que va dejando el acontecimiento de hoy, narrado por los medios de comunicación o vivido como preocupación cotidiana por el mañana incierto, como en muy buena medida ocurre con lo que se designa con toda la soberbia y el narcisismo del caso como *ciencia política*.

No hay que olvidar que la perspectiva del tiempo no es solamente la del reconocimiento de las formas de evolución que caracterizan un fenómeno determinado, sino que al mismo tiempo es una *técnica de objetivación* que nos ayuda a que no cometamos el error de apreciar como *acontecimiento formador* lo que a veces puede ser tan sólo una corriente rápida y superficial, una moda llamada pronto a desaparecer.[55]

Pero más allá de esta pequeña glosa contra el *presentismo* fácil de la llamada *historia del tiempo presente* —¿no decía acaso Norbert Elias que los sociólogos se refugiaban en el presente?—,[56] lo que quisiera poner de relieve ante todo es el peso que el presente —*su presente*— tiene para

toda generación histórica y la forma como el propio presente se erige, para quienes lo viven, en una condición universal, por lo que se olvida rápidamente que lo que es cierto como experiencia histórica para una generación puede no serlo en absoluto para la anterior o para la siguiente.

El punto es de interés sobre todo ahora cuando parece que conocemos una amplia aceleración del cambio social, ante todo en el campo de las tecnologías de la información, con la consiguiente sofisticación de todas las revoluciones que se pueden suponer en cuanto a la virtualidad y a la velocidad de las comunicaciones. El efecto de esos procesos de cambio histórico, resaltado aquí sólo en cuanto a una de sus dimensiones —aunque una dimensión en extremo significativa—, tiene consecuencias profundas para el estudio de la relación entre las generaciones, por ejemplo para el análisis de las relaciones entre padres e hijos, quienes erigen cada uno por su cuenta como único mundo posible aquel que han habitado, sobre todo en sus años de juventud, cerrando de esta manera las puertas y puentes que podrían permitir la comprensión y el diálogo entre dos experiencias distintas, pero no necesariamente irreconciliables.[57]

Este asunto es de extrema importancia en una sociedad como la nuestra —la Colombia de hoy—, que ha estado cambiando en algo más de medio siglo con una velocidad que asombra, como lo reconoce la mayor

parte de los analistas, lo que tiende no sólo a reproducir esa distancia generacional que he mencionado —con las injusticias y desavenencias que son de esperarse—, sino que además, sobre todo para la más reciente generación de jóvenes colombianos, produce una sensibilidad y una visión de su sociedad que tiende a hacerlos injustos con el pasado —inmediato y mediato— y a producir de él versiones muy parciales. De esta manera, los jóvenes, cuando son analistas de la sociedad o historiadores de su pasado reciente, se convierten en críticos furiosos, pero muy unilaterales, muy dados a la injusticia, en la medida en que han erigido *como medida del análisis su propio presente*, algo que desde luego nadie puede evitar, pero que deberíamos tratar de controlar.[58]

El fenómeno mencionado no deja de estar repleto de consecuencias, no sólo sobre el análisis de los historiadores, sino sobre toda una manera de vivir y reflexionar sobre la sociedad y su pasado. Me parece, por ejemplo, que en el origen de la noción unilateral de la sociedad colombiana como *cultura de la violencia* y en la reducción de su historia y de su memoria a la violencia, como de manera repetida se hace, hay esa interpretación del pasado sobre la base del presente reciente de la que hablo, así como la práctica del peligroso principio de interpretación que hace que la *forma actual* que asumen los grandes problemas de la sociedad —en el caso colombiano la corrupción, la violencia, el narcotráfico y la actividad

criminal de guerrilleros y bandas criminales— se erija en el *modelo de todo pasado* y que cuando se examina el pasado de esa sociedad, por ejemplo el siglo XIX republicano, no se encuentre en él sino guerras civiles, destrucción y violencias, cuando se sabe o se debería saber que muchos otros elementos definen también el contenido de ese siglo —entre ellos un elaborado sistema de pensamiento que en un tiempo breve fue capaz de apropiar y establecer una relación muy creativa con la gran tradición política del liberalismo occidental—.[59]

Se trata de representaciones —sobre todo de imágenes— de gran fuerza en cada uno de nosotros, al punto que para el caso colombiano puede hablarse sin mayores dudas de un *apego completo y sin control* a un relato colectivo del pasado nacional que encontraría, en cada momento de nuestra existencia, una corroboración en el presente vivido hoy, como violencia, inseguridad, falta confianza en el futuro. Se trata, en mi opinión, de la existencia de una tendencia —*de grandes bases afectivas*— que nos hace cerrar los ojos ante toda experiencia que niegue el carácter *universal* y *único* de una experiencia histórica que ha sido narrada de forma unilateral, pero que con el paso del tiempo y la acción de la propaganda, de los sistemas de enseñanza y de la *propia actividad de dos o tres de las recientes generaciones de historiadores colombianos,* ha adquirido la fuerza de una evidencia que nos hace resistentes a cualquier tipo

de datos, por bien fundados que estén, cuando éstos no desembocan en una narrativa que reafirme esa condición que nuestra propia experiencia vivida y narrada se afana por afirmar, como única tradición posible.

Si hubiera que hacer el ejercicio inútil de inventar razones para mostrar la importancia de un conocimiento histórico al tiempo crítico y fundamentado, organizado por medio de los sistemas educativos y de los propios medios de comunicación, tan sólo habría que señalar que en el caso colombiano se trataría de un intento de poner un correctivo a una visión unilateral que domina nuestra visión del presente y del pasado. Se trataría de una especie de ejercicio de desintoxicación, no para afirmar enseguida el imposible "relato verdadero" de nuestras evoluciones sociales, sino para encontrar de manera paciente las condiciones de serenidad en que esa historia puede ser investigada y contada, más allá del odio, del estereotipo, del prejuicio y del lugar común.

En el caso particular de la historia de la sociedad colombiana, estos hechos que indico acerca del privilegio de la historia reciente de violencia sobre cualquier otra consideración del pasado nacional han terminado haciendo escuela, y cualquier otra visión del pasado de nuestra sociedad, por ejemplo de su siglo XX, que se aleje de ese centro imaginario de reconocimiento se considera como una mentira interesada, lo que invita a pensar el pasado del país simplemente como una acumula-

ción permanente de catástrofes crecientes y sin solución. Delicado ejercicio de ceguera deben hacer los historiadores que se reafirman en este punto de vista cuando enfrentan el estudio del siglo xx, que en su mayor parte contradice esa perspectiva, por ejemplo cuando deben considerar ese lapso largo de acumulación de fuerzas democráticas que va de 1905 a por lo menos 1946, años de avances significativos en el campo de la construcción de instituciones democráticas, aunque desde luego con todas las tensiones, las dificultades, los retrocesos que han sido comunes en cualquiera de las sociedades del mundo que han querido avanzar por esos caminos.

Igual que ocurrió con la generación a la que pertenezco, gran dificultad encuentran los analistas de hoy para pensar ese experimento original que fue el Frente Nacional, que marcó a la sociedad de los años 1960 a 1980 con avances inéditos, tanto en el campo de la democracia política formal como en el del consumo moderno de masas; que fue determinante en la extensión de la propia experiencia de la modernidad para esos nuevos habitantes que llegaban a la ciudad, que lograron que sus hijos o ellos mismos accedieran a la educación; y que, en el campo de los estudios universitarios, produjo la primera renovación radical del estudiantado de la universidad pública, institución en ese momento en crecimiento y abierta a las nuevas profesiones del mundo moderno.

Ninguna de estas afirmaciones niega que ello haya sucedido al mismo tiempo que se excluía a una parte importante de la sociedad adulta de la posibilidad de acceso por la vía electoral al gobierno, y que el mecanismo del estado de sitio haya hecho de las libertades públicas de los colombianos una realidad a medias —o más exactamente un principio de exclusión de las formas disidentes o alternativas de imaginar la sociedad, y ello con consecuencias trágicas innegables—; son hechos que hay que explicar, pero que no deben hacer olvidar los datos de signo contrario que acompañaron el proceso.[60]

Se trata pues de un siglo XX al que difícilmente se puede tildar de *cultura de la violencia*, aunque la violencia política y social haya estado presente, y por momentos de manera determinante. Se trata de un siglo al que sólo con gran injusticia se puede designar sencillamente como excluyente y fracasado, cuando ha visto mejoras sistemáticas en la esperanza de vida, en el acceso a la educación, en la salubridad pública y, en general, en las expectativas de vida futura. No obstante, nadie puede negar que el proceso haya ocurrido en medio de grandes desigualdades sociales y regionales que parecen no ceder y en el marco de un capitalismo en cuya formación y reproducción la expropiación, la trampa y el aprovechamiento privado de los recursos públicos no ha logrado encontrar en el Estado el contrapeso que pudiera haber hecho del trabajo honrado y de los méritos y esfuerzos perso-

nales una realidad extendida y reconocida, que diera un piso fuerte a las conductas de respeto a la ley y lucha por una sociedad mejor en los propios marcos constitucionales que la sociedad ha diseñado y mediante las formas de representación política —desde luego imperfectas, pero susceptibles de mejora— que son una tradición de la sociedad.

El proceso al que me he referido en las líneas anteriores ha sido bien descrito por muchos observadores de la "vida nacional" —esta última expresión es desde luego ya un verdadero anacronismo—, y no es su contenido, sus formas dominantes y sus causas explicativas lo que me interesa ahora. Lo que quiero resaltar de manera particular es el hecho de que eso que aparece en los últimos veinte años del siglo XX —y en buena medida en la primera década del siglo XXI— como el *resultado final*, la violencia y el narcotráfico —junto con un nuevo ascenso de la corrupción—, es lo que ha quedado en la *retina* de muchos colombianos como el *contenido básico de su época*, particularmente para la gente joven de hoy, que ha vivido la violencia como si fuera su única realidad —y no podemos olvidar que esa juventud es el grupo mayoritario de la sociedad, su *clase más ruidosa*, la parte más significativa del nuevo público universitario y de los institutos de educación intermedia y técnica, la franja más grande de los empleados o de los que buscan

un empleo, es decir, el corazón de la sociedad moderna colombiana de hoy—.[61]

Hay necesidad de subrayar el hecho, en parte ya advertido, de que, a pesar de lo que podría imaginarse, las gentes jóvenes que se dedican a las ciencias sociales y a la historia, y reciben para ello una educación universitaria de alguna calidad, vuelven a reproducir y a proyectar, en lo que dicen y escriben, como contenido único de *todo el siglo XX* colombiano y como *forma básica de evolución* de esta sociedad, desde que de ella tenemos noticia, esa forma unilateral de su pasado lejano y de su pasado inmediato. Así, este hecho nos vuelve a recordar que aun en el campo del pensamiento crítico educado, supuestamente mejor preparado para las tareas del análisis, el presente vuelve a imponerse como visión sobre el pasado, y que especialistas y aficionados terminamos por producir visiones de períodos largos de tiempo a partir de experiencias históricas muy singulares, cuando se trata de períodos cuya consideración en términos menos afectivos y pasionales reclamaría de nosotros algún tipo de desprendimiento sobre el mundo que más directamente hemos conocido y habitado. De tal manera, buena parte del análisis histórico "promedio" que se publica y difunde entre nosotros corresponde a la reproducción sabia y a veces documentada de un sentido común extendido, por lo que entre lectores y escritores

de historia se organiza un juego de espejos y de reconocimiento afectivo que produce como efecto dejar de lado cualquier examen argumental, en términos de la propia disciplina en la que se supone que se inscriben tales análisis, y abrazar pronto la visión de *una existencia colectiva desgraciada* como única tradición posible.

Llegados a este punto dos preguntas inquietantes se imponen a nuestra reflexión. La primera tiene que ver con las condiciones que aseguran la permanencia indiscutida y sin competencia posible de ese tipo de representación que erige a la violencia en el único horizonte posible de la sociedad. Vale la pena preguntarse por los *mecanismos de reproducción* de esa cierta visión del mundo, esa visión que Albert Hirschman designó en un ámbito más general como la *fracasomanía* y que hace de la vida de una comunidad humana de manera única y permanente un desastre y una tragedia. ¿Qué papel pueden haber desempeñado en ello el liberalismo de izquierda y el marxismo? ¿Cuál ha sido en ese proceso de reproducción el papel de las universidades y de los profesores de humanidades, historia y ciencias sociales? Y, sobre todo, para evitar el terreno del martirio y situarnos en un campo más positivo, ¿cómo escapar a esa visión por una vía que no sea la de negar la violencia y reproducir ahora la leyenda rosa de un pasado pastoril, bobalicón y plegado siempre a las condiciones de la vida democrática?

No es fácil, y eso es comprensible, establecer una explicación y una genealogía precisa del *catastrofismo* como representación de la historia latinoamericana moderna. Albert Hirschman hizo al respecto varias sugerencias, en diversas partes de su vasta obra, pero muy poco sistemáticas, describiendo el hecho, más que intentando construir de él una explicación. A veces arriesgó incluso explicaciones más bien *culturalistas* y habló de la extensión del fenómeno en América Latina a partir de una base mediterránea [sic], pues le parecía haberlo observado igualmente en Italia.[62]

En cualquier caso, no hay duda de que *una* de las vertientes que ha colaborado en la difusión del catastrofismo en Colombia ha sido el marxismo, y más exactamente la furia juvenil desatada por Marx contra Alemania, en su promocionada crítica de la filosofía del derecho de Hegel, donde en una prosa brillantísima escribe contra sus paisanos uno de los más violentos panfletos que puedan imaginarse. La fórmula de Marx tiene que ver con la constitución de la filosofía y de la crítica como una forma de *denuncia de los males del mundo* —"Su sentimiento esencial [el de la crítica] es la indignación, su tarea esencial, la denuncia", escribe Marx—. Citemos pues —aunque de manera breve— al padrecito Marx, que ha resultado ser en los años recientes el abuelo de un gran batallón de académicos jóvenes que nunca lo han leído: "Se trata de no conceder

a los alemanes ni un solo instante de ilusión y de resignación. Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiéndole la consciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante al pregonarla"; a lo que agrega más adelante la curiosa idea de que "Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para infundirle ánimo"; una concepción y una verdadera pedagogía puestas en escenas.[63]

Habría, sin embargo, que incorporar a esa genealogía reciente otros fragmentos más, para incluir en el análisis la extensión de ese agrio humor crítico —que no diferencia entre análisis crítico y denuncia— a generaciones de intérpretes que poco han tenido que ver con la lectura de Marx, sin descontar desde luego el papel que aquí cumple el peso de la inercia y la repetición docente. Habría que interrogarse, pues, por el peso de la *filosofía francesa contemporánea* —Michel Foucault, ante todo—, aunque bajo su forma estadounidense —una traducción que tiene sus peculiaridades—, llevando bien lejos su humor antiinstitucional y extendiendo a todo lugar del planeta y por siempre categorías como las del *gran encierro*, el *poder sobre los cuerpos*, el *control social* y la *dominación general*, repartidos sin sombras ni matices a cuanto ámbito pueda imaginarse, desde las propias relaciones de trabajo hasta la gramática, pasando por la campana de clase y el cumplimiento con cualquier reglamento.[64]

La segunda pregunta —retomando— tiene que ver con el trabajo mismo de los historiadores y la forma como se plantean el problema del acontecimiento y sus posibilidades, y con su permanente renuncia a por lo menos intuir que un conjunto determinado de eventos guarda en sí potencialidades diversas que indican vías posibles de evolución, cursos diferentes de realización del presente y del futuro.

No hay ninguna regla del análisis histórico que condene a los historiadores a conformarse, en el análisis de un fenómeno determinado, con el estudio de la forma terminal de un proceso, con la descripción de su resultado. Nada lo obliga a conformarse a un positivismo soso que lo condena a dar como única visión de lo real lo "realmente existente", a la luz del resultado de un proceso. El historiador no puede menos que trabajar en el registro de lo posible y, frente a las formas de cierre de un proceso determinado, no puede dejar de advertir lo que para los contemporáneos de los hechos debieron ser caminos posibles, aunque el curso de los acontecimientos haya terminado, bajo su forma final —dominante—, distinta de esas posibilidades que nunca llegaron a ser. Así como el ser, en palabras de Heidegger, es una estructura de posibles, una *etapa histórica* determinada es también un conjunto de posibles, de vías de evolución, que no pueden dejar de considerarse cuando se quiere caracterizar un grupo cualquiera de aconteci-

mientos. Lo demás es someterse a una especie de "realismo empírico" simplón, exageradamente positivista —en una academia que pierde la mitad de su tiempo maldiciendo el positivismo—, que no logra ni siquiera inventariar el *conjunto de posibles* que en el presente contemporáneo de los sucesos que estudia constituían también posibilidades que no encontraron su curso de realización, un tipo de análisis que gentes como el Marx de los escritos políticos de 1848 a 1852 o el Benjamin de las *Tesis sobre la historia* nunca dejaron de tener en cuenta y entendieron como parte constitutiva del análisis histórico.[65]

Aunque la lección que hay que sacar de lo que venimos señalando sea terrible, por lo que indica sobre nuestra ignorancia respecto de lo que más creemos conocer al dedillo —la historia de una sociedad—, hay que saber que las ciencias sociales y la historia han dado pruebas de que la superación de esos horizontes limitados a la experiencia personal de una generación es algo posible. Existen instrumentos de crítica y de autorreflexividad sobre nuestro propio trabajo que nos pueden ayudar en ese camino: la crítica desapasionada de nuestras visiones, la consideración de versiones opuestas a las nuestras, así como una cuidadosa atención a todos los datos que habitualmente dejamos de lado por descuido o más bien por temor o por querer ser fieles a nuestros idearios, o por el pánico real de que nuestras construcciones se derrumben y los mitos en que afirmamos las

interpretaciones que nos ofrecen consuelo y seguridad se vengan a tierra, deberían ser instrumentos efectivos para ayudarnos a comenzar a salir, sin salir nunca del todo, de la encrucijada en que nos encontramos encerrados.

Las técnicas *de objetivación* de las ciencias sociales y del análisis histórico, es decir, aquellas formas de control de nuestras filias y de nuestras fobias, como gustaba decir Gaston Bachelard, deben servirnos como heraldos en esa forma de combate con nosotros mismos que es la persecución del error y del prejuicio, una lucha que es uno de los signos distintivos del trabajo de nuestras disciplinas, tal como se encuentran reflejadas en algunas de sus mejores obras y en diversidad de autores de opciones políticas y filosóficas muy diversas.

Hay que saber además, por lo menos como forma de controlar ese desasosiego que produce siempre el trabajo de pensamiento —lo que no hace desaparecer los momentos de felicidad que suele producir—, que cuando hablamos de este tipo de errores y de dificultades no dejamos de recordar que ellos se encuentran presentes también en los mejores exponentes de nuestras disciplinas, pues los problemas de análisis que enfrenta un joven investigador, o cualquiera que quiera reflexionar sobre su sociedad de manera crítica, son comunes a aquellos que enfrentan los más veteranos del oficio, a pesar de que pueda cambiar el grado y la forma de las dificultades en función de la experiencia de trabajo.

Sobre este punto que menciono hay una situación que me conmueve. Si consideramos con detalle algunas de las páginas del gran libro de Eric Hobsbawm, que he citado arriba, sobre lo que él llamó con acierto el "corto siglo XX", encontraremos que al hablar del mundo occidental de finales de los años 1930 y principios de los años 1940 declara que en todas partes, a escala global, las instituciones liberales habían hecho agua, se habían derrumbado. Tendríamos pues necesidad, pero ya no lo podemos hacer, de recordarle al insigne historiador que hay que moderar juicios tan absolutos, pues, por lo menos en una esquina de América Latina, una sociedad vivía un pequeño pasaje democrático en su historia: no conocía guerras desde el fin del siglo XIX, trataba de organizar formas de convivencia entre sus partidos políticos antes enemistados e intentaba, con resultados desiguales, poner en marcha un sistema político democrático, que en otros lugares efectivamente naufragaba.[66]

4

Etnocentrismo y anacronismo

Como resulta corriente saberlo cuando se tiene una mínima formación en ciencias sociales, anacronismo y etnocentrismo son dos de los grandes obstáculos en el análisis de la sociedad. El primero se postula como específico del trabajo de los historiadores. El segundo se asocia más con el trabajo de los antropólogos. En realidad, cada uno de esos dos obstáculos remite a un núcleo común, al que nos referíamos en el numeral anterior: *la generalización de la experiencia propia como universal*.[67]

Cuando extendemos a otras sociedades contemporáneas nuestra experiencia singular, convertida en medida de toda forma de vida, haciendo reinar nuestros valores en sociedades que deberían ser interrogadas desde sus formas propias de entender el mundo —no necesariamente para aprobar sus comportamientos, sino para tratar de comprenderlos y poder establecer su lógica y racionalidad a partir de su funcionamiento propio—, hablamos de *etnocentrismo*. Cuando aplicamos a socie-

dades del pasado formas de análisis y categorías que pertenecen a nuestro mundo y a nuestra experiencia del mundo, hablamos de manera corriente de *anacronismo*. Se trata de dos parejas solidarias de "errores" con los que nos damos todas las condiciones para no comprender absolutamente nada de esos mundos que deseamos conocer. Para decirlo con la expresión más precisa y elaborada que al respecto conozco, luchar contra estos dos errores es tratar de "Deshacerse de las sombras que se llevan con uno mismo, impedir que el vaho de un aliento empañe la superficie del espejo".[68]

Sobre esos problemas del anacronismo y del etnocentrismo, y sobre sus formas de control —parte de lo que llamamos *técnicas de objetivación*—, los clásicos de las ciencias sociales realizaron análisis que siguen siendo modelos y que deberían ser introducidos en toda formación universitaria crítica, y no sólo en la de aquellos que quieren hacer carreras específicas en ese campo. A nadie le vienen mal unas cuantas páginas de Malinowski, de Lévi-Strauss o de Lucien Febvre sobre el tema, incluso para saber de qué manera esa amenaza de reducir lo *extraño* a lo *propio* estuvo presente en sus obras y cómo la superaron o cómo sucumbieron a tal tentación.[69]

Cuando se trata de análisis epistemológico de conceptos, no se debe olvidar que en buena medida algunas nociones de las ciencias sociales, nociones bien fundamentadas y construidas como forma estilizada de la expe-

riencia histórica en la sociedad moderna, pueden ser también —y de hecho lo son en más oportunidades de las que se admite— una fuente de anacronismo y etnocentrismo. Un caso ejemplar que no se menciona tanto como debería mencionarse es el de Max Weber, mucho más conforme de lo que se piensa, a pesar de su pesimismo, con las formas sociales de su sociedad, formas a las que, por muchos y no siempre buenos motivos, consideraba como "superiores". Weber afirmaba la primacía de Occidente sobre el resto del mundo en el arte, la filosofía, la arquitectura y todo lo que puede ser considerado, desde el punto de vista de la jerarquía social de los objetos, como prueba de superioridad cultural. No importa cuán grande fuera su erudición y su conocimiento de las civilizaciones china, judía e islámica, la conclusión siempre fue la misma: a partir de Grecia, la superioridad de la civilización occidental.[70]

El asunto parece depender en parte del grado de elaboración del concepto del que se trate y de su generalización, o en términos más precisos de su umbral de formalización, pues, aunque poco se admita, la mayor parte de lo que las ciencias sociales y el análisis histórico presenta como *conceptos*, corresponde mucho más a *nociones*, es decir, a estructuras conceptuales con un bajo umbral de epistemologización,[71] por lo que muchas de tales nociones corresponden con toda exactitud a lo que se llama *el reino de las nociones confusas*.[72]

Tomemos como ejemplo ilustrativo de este tipo de problemas el concepto, altamente elaborado, de *modo de producción*, que en su generalidad —la que se indica en su propia formulación lingüística simple— no parecería plantear problemas para su uso en el marco de un conjunto amplio y diverso de sociedades, pues en todas ellas puede observarse algo que en principio, por lo menos de manera *analógica* y *formal*, puede designarse como *actividad productiva*.

Pero el análisis que quiera apoyarse de manera creativa en ese concepto, más allá de su generalidad enunciativa, debe siempre redefinirse en función de los datos históricos y las características sociales que especifican la situación que se quiere estudiar. Es lo que Marx llamaba el *método de concreción progresiva* —distintivo de su forma de trabajo—: una forma de descripción y análisis mediante la cual, a partir de determinaciones conceptuales muy generales, se avanza, por la *acumulación estructurada* de los rasgos singulares que especifican el carácter históricamente determinado del fenómeno, hacia sus formas de existencia concretas, que son las que singularizan un proceso histórico y la noción que lo puede definir conceptualmente.

De hecho, es así como Marx procede en su elaboración conceptual en *El capital,* y es por esa vía que años antes había ofrecido una definición de lo *concreto* como *síntesis de múltiples determinaciones*, oponiendo esa

noción a la de *abstracto*, que sería más bien el mundo de la apariencia inmediata, del sentido común, de la descripción sin principio estructural de organización, de la simple fenomenología inscrita en el campo de la crónica y de la anécdota, una inversión de términos que todavía sigue sorprendiendo a sus lectores y sobre la que los epistemólogos prefieren pasar más bien en silencio, porque contradice los términos "oficiales" de plantearse el problema, términos según los cuales lo *abstracto* coincide más bien con lo general, con lo especulativo, con la *teoría*, con lo que no encuentra fácilmente referentes en el *mundo real* —como dicen con aire satisfecho los profesores—, mientras que lo concreto sería aquello que se toca y observa, que se concentra en un dato.[73]

Sin embargo, aun en el caso de un concepto de gran generalidad como el de *modo de producción*, los cuidados deben ser extremos cuando se trata de introducir la noción, formada en el marco de la moderna sociedad, en contextos diferentes, pues habría que reformular su sentido y alcance en el marco, por ejemplo, de sociedades nómadas de recolectores o en otros tipos de sociedades en las que la función productiva debe necesariamente incluirse en el marco de las funciones sagradas, que son las que organizan el contenido mismo de lo que puede designarse de manera aproximada como *actividad productiva*. Pero, sobre todo, habría que reconocer en la noción de *modo de producción* de Marx y en su despliegue

analítico la presencia de un espectro ideológico *productivista*, derivado del propio contexto social que ha hecho posible la noción, como hace años lo demostró con multiplicados ejemplos Jean Baudrillard, y que constituye un principio de distorsión cuando se introduce —sin modificaciones— en el análisis de sociedades que no se orientan por la lógica del beneficio y ni siquiera de lo que nosotros designamos como *necesidades*.[74]

Por el contrario, a diferencia de la relativa generalidad que puede mostrar la noción de *modo de producción*, nociones como las de *mercado*, *clases sociales* o *individuo* son realidades que sólo se pueden adscribir a la moderna sociedad capitalista, sociedad en la que las realidades y las ideas de *espíritu de lucro* y de *sistema económico autonomizado* de la política y de la religión encuentran su completa expresión, lo que no sucede en la mayoría de las sociedades que sobre la tierra han existido, como lo supieron ver analistas como Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss o Karl Polanyi. Asimismo, esta reflexión recuerda la paradójica situación de que en historia económica se ha estado aplicado como forma básica de análisis un instrumental que se deriva de la breve experiencia histórica de los tres últimos siglos, aceptando que en la época de la hoy llamada *modernidad temprana* (siglo XVI) ya regían algunas de las realidades económicas que luego se extenderán y redefinirán por todo el orbe.[75]

Una idea como la de *exclusión* no se puede aplicar de manera directa a sociedades que tienen características que recuerdan aquellas que en el vocabulario clásico llamamos *sociedades de antiguo régimen* —o de órdenes y cuerpos—, pues la noción de *exclusión* supone el individuo —es decir, la concepción atomista de la sociedad— y supone la democracia, como forma imaginaria que representa como iguales a los miembros de una sociedad. Posiblemente haya un núcleo de verdad en lo que se quiere señalar con una noción como la de *exclusión* cuando se intenta aplicar, por ejemplo, a sociedades como las hispanoamericanas de los siglos XVI a XVIII, pero al acudir a un concepto del mundo de hoy para describir las condiciones de vida y algunas formas de relación de los grupos a los que hoy se designa como *minorías*, el fenómeno que se quiere conocer se desnaturaliza, y la propia realidad de época que se quiere describir termina reflejada en un espejo que no le corresponde.[76]

Un tipo de realidad como la que se quiere cuantificar con la noción de *producto interno bruto* no resulta más que una aproximación indebida, cuando se lleva a sociedades en las que no sólo no existen los datos que se requieren para ponerla en marcha, sino que además no se han extendido ni la esfera del mercado libre de bienes —que tiende a ser más bien marginal en el intercambio de productos— ni el régimen asalariado, que no sólo no es dominante, sino que además sólo formalmente toma

la apariencia de trabajo asalariado, aunque se encuentra lejos de ser trabajo libre en el sentido moderno de la expresión. Se trata pues de tener en cuenta que en esa sociedad de *antiguo régimen colonial* —utilicemos la expresión en toda su inseguridad— existen realidades sustanciales que hacen imposible la existencia de la noción de *producto interno bruto*, bajo la forma como la conocemos en la sociedad de hoy —claro, si se trata de captar realidades históricas y no de hacer juegos de simulación—.[77]

Una noción como la de *historia del arte*, aplicada al mundo de la imagen en sociedades en las que el *arte* aún no se ha constituido como una actividad social autónoma, separada del conjunto de actividades manuales que la sociedad desarrolla, concretado ya ese proceso de autonomización en instituciones propias, en un discurso específico y en agentes de ese discurso, lo mismo que en la existencia de algo que puede ser designado como *público del arte* —es decir, hace mucho menos de cinco siglos—, parece un despropósito, a no ser que el analista advierta pronto a sus lectores que se trata de acercamientos analógicos, de lenguajes prestados al presente que deben ser modificados paso a paso en el marco mismo de la investigación, y que es necesario no dejarse arrastrar por la fuerza de palabras detrás de las que se esconden las convenciones modernas acerca de ese fenómeno; lo que más pronto que tarde conduce al analista

a imaginar para todo tipo de sociedad la existencia del *arte* y, por lo tanto, de la historia del arte, de la crítica y de sus especialistas.[78]

Como abunda la literatura sobre el problema, al punto que ha llegado a ser un *tópico*, un *lugar común* en la formación en ciencias sociales e historia, como lo comprueban los manuales de etnografía y de historia, es suficiente que nos detengamos tan sólo en uno o dos aspectos del problema, que son solidarios de las observaciones que he hecho y de las que voy a hacer en los numerales siguientes. Pero para ello es necesario que olvidemos por un momento los manuales de etnografía y de historia, y que pensemos más bien en un punto sobre el que poco dicen esos manuales —incluso los mejores—. Se trata de las *formas de reproducción* de la actitud anacrónica y etnocéntrica, pues esos dos obstáculos de conocimiento no son simplemente dos errores sobre los cuales habría que advertir a los estudiantes, quienes bien informados y armados de la mejor buena voluntad no tendrían mayores dificultades para librarse de esa tendencia recurrente de nuestro pensamiento, de ese *habitus* —constituido en condiciones sociales particulares—, para decirlo con el término preciso.[79]

El asunto es, en síntesis, el siguiente: nuestro desembarco natural y poco sorprendente en ese tipo de errores que llamamos *anacronismo* y *etnocentrismo* no es simplemente el resultado de falta de información sobre uno de

los posibles "errores" entre los varios que en el trabajo de campo, en el archivo o en el momento específico del análisis podemos cometer. Se trata en realidad de lo que Marx llamó *errores encarnados*: una idea básica sobre el funcionamiento de las estructuras de la sociedad, pero una idea difícil de explicar, por cuanto supone romper con nuestra representación habitual del mundo social.

Una forma cómoda de acceder a esta idea es preguntarse por las *condiciones de reproducción* de un tipo de "error" particular como el que ahora analizamos y tratar de imaginar cuáles son las circunstancias de la vida social que constituyen su *fuente y alimento básicos,* cuáles son las condiciones estructurales de su existencia y reproducción. De esta manera evitamos desembocar en el terreno de las falsas generalizaciones que hacen de este tipo de "equívocos" o bien errores puramente individuales que dependen de la *falta de información* o de las *deficiencias* particulares del *sujeto de conocimiento*, o bien, por el contrario, aunque en la misma lógica, concepciones que hacen depender ese tipo de recaídas en tendencias insuperables de un fantasioso *espíritu humano universal*.

Como se sabe, uno de los aspectos menos reconocidos y más sorprendentes de las ideas de Marx sobre el funcionamiento de la sociedad, y el punto de apoyo de su formulación de que hay formas de representación —y fuentes de error— que no desaparecen sino en la medida en que las estructuras que las posibilitan

también desaparecen, tiene que ver con esa especie de "ontología social" que establece una relación estructural entre funcionamientos sociales y formas de percepción de la realidad. Es ésa la base de su "escandalosa" formulación de que la *interpretación del mundo*, que nunca desechó, es condición puramente parcial de la transformación de una cierta realidad social.[80]

Pero esa concepción de la relación entre *pensamiento y sociedad* no es exclusiva de Marx. Ludwig Wittgenstein, por lo menos en la interpretación que Jacques Bouveresse hace de su filosofía, participa de similar punto de vista; punto de vista que, entre otras cosas, viene a ser hoy el de la sociología. Bouveresse indica que "La convicción profunda de Wittgenstein es que los problemas filosóficos de los que él se ocupa están vinculados, en último término, a ciertas características de la cultura y la civilización contemporáneas que tienen que modificarse o eliminarse", y señala a continuación que esos son los límites del análisis filosófico, pues lo más que puede hacer la filosofía en este terreno "es describir los síntomas e identificar las causas".[81]

La idea es pues que cuando hablamos de anacronismo y de etnocentrismo no estamos hablando de errores individuales, ni siquiera de errores colectivos que pueden desaparecer con información y buena voluntad. La idea es, por el contrario, la de la existencia de un *error social encarnado*, la existencia de bases estructurales

que condicionan las interpretaciones sociales, las cuales no son simplemente el producto de acciones sociales de orientación educativa perversa y de las circunstancias de inercia del medio ambiente social, sino, ante todo, el producto de condiciones sociales e institucionales sobre las que reposa una cierta forma social de existencia.

De una de esas condiciones sociales que parece ser hoy condición básica —estructural— del anacronismo, debemos hablar un momento. Vamos a referirnos pues a la *fractura y el fraccionamiento cada vez mayor de la experiencia social de los individuos en la sociedad de hoy,* a su carácter separado y compartimentado —e insistiremos de manera particular en la experiencia vivida en una sociedad como la nuestra—.

De entrada, hay que decir que, por los fenómenos de violencia social y política que recorren la actual sociedad y por la invocación universal que hoy se hace de la presencia del terror y del terrorismo, nuestra experiencia histórica, tal como se desenvuelve de manera cotidiana, es cada vez más fragmentada, más segregada, más separada, en términos de las relaciones entre los grupos sociales que componen los entornos inmediatos en los que se constituye nuestra vida social. Las ciudades colombianas, por ejemplo, a pesar de los esfuerzos realizados en los últimos años para derrotar esa tendencia, no han sido capaces, hasta el presente, de organizar espacios comunes que permitan el encuentro de sus grupos

sociales diversos, los cuales más bien parecen relacionarse por medio del miedo y la desconfianza.

En el pasado, muchas ciudades tuvieron, aquí y en otras partes del mundo, espacios que permitían la reunión de gentes de condición social diversa: plazas y mercados, parques y zonas de esparcimiento que más o menos paliaban la separación social y permitían que lenguajes diversos se cruzaran y que de alguna manera los cuerpos se tocaran, por lo menos en el instante de un encuentro pasajero. Hoy, y a pesar de algunos esfuerzos existentes, la segregación se ha impuesto como modelo urbano, no tanto por la imposición de un *proyecto racionalizador* de las diferencias sociales que busque impedir toda convergencia entre las gentes que conforman una ciudad —aunque hay gentes que estarían felices con esa situación—, sino por la fuerza de las circunstancias, por la desprotección real en que viven los ciudadanos y por el peso del miedo, *incrementado por las representaciones del miedo*.

Aunque puedan existir esfuerzos maravillosos desde el punto de vista del acercamiento y convivencia sociales, como el propio reconocimiento de la necesidad del espacio público y otras experiencias como las de los festivales públicos de música o los encuentros mundiales de poesía, las separaciones sociales urbanas permanecen y se han incrementado y han adquirido formas más insidiosas, aun en el propio espacio de lo "popular", como

en el caso de las grandes ciudades metropolitanas, con el desarrollo de las fronteras invisibles y demás formas de confinamiento espacial, lo que ha hecho que el tránsito de esas fronteras —invisibles pero bien vigiladas— pueda tener un alto precio, según una experiencia muy conocida en el presente colombiano, pero que no es ajena a la vida urbana en otras geografías.

No necesitamos extendernos más sobre el punto, pero debemos reflexionar sobre lo que esa vida fragmentada significa en términos de juicios etnocentristas (y anacrónicos) en el análisis de la sociedad. Como se sabe, las existencias fragmentadas y segregadas no sólo separan, sino que producen desconocimiento del prójimo, del vecino, del *otro*; confinan en el ámbito familiar; crean inexistentes ombligos del mundo que remiten a universos encerrados, provincianos, que son el alimento de juicios unilaterales y de prejuicios sobre todo *otro* que no se parezca a la propia representación, regularmente falsa, que hemos hecho de nosotros, de nuestro pequeño entorno familiar, barrial, escolar.

La fragmentación urbana impone límites a nuestra actividad y a nuestro conocimiento; es una gran matriz formadora de prejuicios sobre el prójimo; nos separa y escinde, y termina haciendo de la vida social una fuente de desconfianza frente a los demás y de confianza soberbia y ciega en lo "nuestro"; genera desconfianza e induce al encierro en mundos familiares y conocidos;

nos condena a observar y a vivir la vida desde la distancia, desde una ventana con rejas y un cristal que distorsiona el panorama. Una separación de esta naturaleza nos aleja del sabio precepto que Gaston Bachelard, acudiendo a un verso de Paul Éluard, recomendaba como máxima de ciencia: "Il ne faut voir la réalité telle que je suis", al comienzo de una de sus más sorprendentes reflexiones sobre el fuego, sus imágenes y la ensoñación.[82]

Si la vida de un investigador social —sociólogo, historiador, antropólogo, no importa de cuál especialización se trate— se constituye en buena medida sobre la base del examen crítico de su experiencia del mundo —como tanto insistía Charles Wright Mills en su intento de fundamentar algunas de las condiciones de lo que llamó la *imaginación sociológica*—; si solamente sobre la base de unas relaciones enriquecidas mediante el contacto con gentes que sean de naturaleza muy diversa a nuestra propia naturaleza podemos ingresar de manera práctica en la idea de la *diversidad humana*; y si el conocimiento de las ciencias sociales es ampliamente dependiente de la posibilidad de vivir en varios mundos, de transitar por varias culturas, de moverse en superficies distintas y, en lo posible, ampliamente contrastadas, entonces, es claro que vivimos en una época que refuerza algunos de los mayores obstáculos para la formación de analistas de la sociedad.[83]

No tengo mayores dudas, y creo haberlo observado con cuidado y haberlo comprobado más allá de los

simples casos particulares, de que la experiencia empobrecida del presente es una de las fuentes mayores del anacronismo histórico, pues proyectamos también en el tiempo —e incluso con más fuerza— esa absolutización de nuestra experiencia parcial y localizada, y terminamos pensando que así como para nuestras vidas de hoy solamente vemos una *trayectoria posible*, fijada por las condiciones presentes en que habitamos este mundo, así mismo debe ocurrir respecto del pasado, y terminamos entonces pensando que la existencia en otras épocas debe haber sido tan poco coloreada, tan estrecha en términos morales, tan falta de apertura y tan encerrada como ha llegado a ser en el presente de nuestras vidas por la fuerza de las condiciones en que vivimos.

Todo aquello que no se parece en lo inmediato a lo que reconocemos se convierte en invisible o en exotismo —lo que cierra todo camino a su comprensión y valoración—. Es una trampa difícil de eludir. Todos los resortes ocultos de la vida social y aun sus mensajes y lecciones más cotidianas, ligadas al consumo, quieren convencernos de que todo exterior es simplemente una amenaza de la que debemos huir.

Se diría que para superar este obstáculo y construir una mirada más interrogativa, más dispuesta a las sorpresas, más abierta a comprobar la riqueza contradictoria del mundo, no se requeriría más que un buen atlas y algunas novelas con descripciones enriquecidas e imagi-

nativas de la vida social de otras épocas, o, cuando se tiene dinero, convertirse a la nueva religión del turismo global y observar de cerca lo que de ninguna manera deja de ser en el observador un exotismo. Me temo que a pesar de lo valioso que en términos pedagógicos pueda ser el procedimiento mencionado, en términos existenciales no es eso exactamente lo que necesitamos para romper con la barrera de prejuicios que las existencias fragmentadas alimentan sobre todo aquello que no resulta semejante a lo conocido.

Señalemos finalmente, para concluir este numeral, que en parte de la literatura reciente sobre estos problemas me parece observar un uso acentuado de la palabra *eurocentrismo* y un olvido de la noción de *etnocentrismo*. Prefiero el uso del término *etnocentrismo* al de la palabra *eurocentrismo*, que prolonga la ilusión de que ese obstáculo al conocimiento sólo existe en *esas lejanas tierras* —donde desde luego existe—, pero no en los pensadores postmodernos que lo denuncian en Estados Unidos ni en los militantes locales del anuncio de la "buena nueva". *Eurocentrismo* es en América Latina una palabra que fomenta una ilusión que nos permite ver el problema como ajeno a nuestros análisis y a nuestras vidas.

Lo que se llama *etnocentrismo* y su traducción en el campo de los historiadores, el *anacronismo*, no son patologías de una cultura sí, pero de otras no —por ejemplo,

también existe el *racismo invertido*—, aunque en épocas y sociedades determinadas los rasgos de esos dos obstáculos al pensamiento puedan haberse acentuado. En el campo del análisis lo principal es saber, como lo indica Descola, que nuestros conceptos no son universales, "son estilizaciones de una experiencia histórica particular", agregando enseguida que "una sociología universal es en cierta manera una cosmología particular, nacida de una experiencia histórica singular…".[84]

5

El problema del lenguaje

Uno de los obstáculos mayores con que se enfrenta el analista de la sociedad tiene que ver con el lenguaje, con su carácter marcadamente social, tanto desde el punto de vista de sus usuarios como desde el punto de vista de sus significados históricamente cambiantes. Se trata de una dificultad mayor que es al mismo tiempo una oportunidad, pues el lenguaje es la gran forma de acceso al análisis social, ya que *lo dicho* —como diría el Michel Foucault de la época de la *Arqueología del saber*— es la puerta de entrada a los sistemas de clasificación, de jerarquización y de representación que caracterizan a una sociedad determinada.[85]

En el caso de la disciplina histórica —que es al que me voy a referir ahora de manera específica—, el asunto presenta sobre este punto cuestiones difíciles de resolver, y aunque a mucha gente le siga pareciendo que el análisis histórico es simplemente una manera *agradable y útil* de *contar lo sucedido*, como se decía a veces en el siglo XVIII,

el practicante del oficio debe saber que los problemas que tiene que considerar son similares en dificultad a los que enfrenta el practicante de cualquier otra ciencia social que trabaja con la idea de producción de nuevos conocimientos mediante el empeño en la formulación de nuevas preguntas y de una actividad controlada de construcción de intentos parciales de respuesta.

Uno de esos problemas que de entrada debe enfrentar el historiador en su trabajo tiene que ver precisamente con el lenguaje. No es extraño que los problemas de la *semántica histórica* hayan terminado en el siglo XX ocupando un rango destacado en la jerarquía de problemas que enfrenta el historiador en su trabajo, al lado del problema del tiempo histórico y de las escalas de análisis, pues se trata de un siglo que ha conocido notables evoluciones en el campo de la filosofía analítica —que es en gran parte una filosofía del lenguaje—, cuyas conquistas en buena medida han cambiado la *figura misma* del análisis filosófico.[86]

El debate y los avances de la *semántica histórica* en el siglo XX reintrodujeron entre los historiadores la preocupación por el lenguaje; una preocupación constante en la filosofía medieval y en la de los iniciales tiempos modernos, pero que luego fue un tanto eclipsada en beneficio de discusiones sobre el método histórico que tenían que ver, ante todo, con la erudición, con la creación de los grandes archivos monárquicos —y en el

siglo XIX, nacionales—, con la formación de colecciones monumentales, siguiendo el camino abierto por el positivismo alemán, y con la definición de las condiciones de sociabilidad que suponía el trabajo histórico —las sociedades de letras, las academias provinciales y nacionales, etcétera—, en un momento en que ya empezaba a definirse lo que sería en el siglo XX el proyecto de una *historia científica*, con lo que quedaría un poco entre paréntesis la vieja inspiración filológica del *método histórico*.

En Europa, durante mucho tiempo fueron, sobre todo, los historiadores de la Antigüedad y del período medieval quienes mantuvieron la tradición de reflexión práctica sobre el lenguaje —en la lectura de sus documentos—, en buena medida porque, si se trataba de testimonios escritos, su trabajo dependía de un conjunto muy delimitado —y casi fijado de antemano— de textos. Mientras sus colegas de las épocas recientes contaban con grandes archivos y concentraciones de documentos que permitían avanzar por el camino serial y cuantitativo y llevar al lenguaje de los porcentajes y los promedios muchos de los hechos de las sociedades que estudiaban, la Antigüedad y el mundo feudal seguían dependiendo de un grupo corto de documentos escritos —más todo lo que pudiera ofrecer la arqueología, una disciplina que plantea sus propios problemas a la interpretación del historiador—.

Citemos sobre este cuidado con el lenguaje al propio Georges Duby, quien ofrece el testimonio del *examen*

de las palabras como núcleo del propio *método histórico*, por lo menos para quienes tienen como especialidad el Medioevo: "En los escritos narrativos compuestos en el siglo XII en el noroeste del Reino de Francia uno observa a ciertos hombres de buen nacimiento designados como 'jóvenes', sea individualmente por el adjetivo '*juvenius*', sea colectivamente por el sustantivo '*juventus*'". Es claro, agrega Duby luego de esa constatación, que "esos términos son calificativos precisos, utilizados para señalar la pertenencia a un grupo social particular"; y se lanza enseguida, siempre sobre la base de la constatación de lenguaje, a identificar la *población* que la época incluía bajo esa palabra y a establecer los límites de eso que en términos sociológicos designamos como una *clase de edad*. Dirá, entonces, que los términos son utilizados a propósito de las gentes de Iglesia y, sobre todo, para distinguir una cierta fracción de la comunidad monástica; "aunque lo más frecuente es que se apliquen a gentes de guerra y sirvan para situarlos en una etapa bien determinada de su existencia".[87]

Los historiadores volvieron finalmente a la idea de que la atención hacia las palabras era uno de los más importantes secretos del oficio, y al lado de las preocupaciones documentales, seriales y cuantitativas, y apoyándose en los descubrimientos de la lingüística a principios del siglo XX, la preocupación por *las palabras y las cosas*, que nunca se había marchado del todo, volvió a ocupar

su lugar, con una consideración más precisa de las relaciones entre lenguaje y sociedad, evitando la tentación de una formulación puramente abstracta y proposicional del lenguaje en beneficio de una perspectiva pragmática, que insistía ente todo en el uso y en los usuarios, en las funciones.

Sin embargo, aún hoy, en muchas ocasiones en la investigación histórica se sigue pasando con poca atención por las *palabras —y por sus relaciones*—, como si una reflexión inicial sobre el lenguaje en que una época habló de una situación determinada —de un acontecimiento, de un suceso, de un evento— no fuera un preámbulo necesario al planteamiento correcto de los problemas y una oportunidad de abrir puertas a un análisis —el análisis histórico— que plantea dificultades que van más allá del *resumen de los hechos de una época*.

Como se sabe —o como se debería saber—, una de las vías más productivas de entrada al análisis de una sociedad, y una de las formas más eficaces de lucha contra el etnocentrismo y el anacronismo, está dada por el reconocimiento del carácter específico del lenguaje con el que una sociedad nombra y clasifica sus objetos, mediante la reconstrucción del lenguaje en que designa las relaciones, los grupos sociales y las formas de interacción que la caracterizan; y ello no porque el lenguaje sea simplemente en cada momento de la vida social un *reflejo de la sociedad*, como a veces se dice, sino

porque el lenguaje de una época determinada, normalmente presente en sus testimonios escritos, es *una* de las primeras *superficies* con que nos encontramos cuando queremos conocer una sociedad.

No se trata de que el lenguaje sea el reflejo directo de la sociedad, el testimonio pasivo de la forma como las cosas transcurrían en una cierta época; es simplemente que se trata del punto inicial donde los enigmas empiezan a aparecer, con su carácter complejo de indicaciones que al mismo tiempo se ofrecen como pistas sobre el mundo de las relaciones y como lugares de engaño y de distorsión acerca de la naturaleza de esas relaciones.[88]

Se trata ante todo de que el lenguaje nos pone en contacto con las formas de percibir, con las formas de representar, con las formas como una sociedad *habla de sí misma*. Dejar de lado el lenguaje de una época, en búsqueda de un supuesto análisis objetivista que trataría de acercarse a pretendidos hechos desnudos, es tan grave error como sustituir el lenguaje de una época por nuestro propio lenguaje, lo que resulta ser una manera más de imponer a una sociedad una forma de categorización y de comprensión que no le corresponde y que puede llevarnos a desfigurar, de entrada, la realidad que queremos conocer e interpretar.

Una sociedad no es simplemente un conjunto de estructuras desconectadas de las formas en que ellas mismas son percibidas, sentidas y representadas. Entre las

diversas formas de la actividad humana que son el contenido de esas estructuras que designamos como *sociales* y que condensan la práctica humana en su historicidad, ninguna es tan eficaz como el lenguaje, ninguna tan imprescindible como esa manera de designar, de clasificar, de elaborar, de cosificar y, a veces, de transformar el mundo social, que se encuentra en el lenguaje.[89]

Así pues, el análisis del lenguaje como *análisis del lenguaje efectivo de una época determinada*, que es lo que aquí designamos como *semántica histórica*, es instrumento y exigencia invaluable del trabajo de los historiadores y punto obligado de lo poco que puede designarse como *método propio* en el campo de las ciencias históricas. Esto nos recuerda que buena parte de la constitución del conocimiento histórico con pretensión de verdad ha tenido en el pasado su lugar de elaboración en el campo de la filología, en el marco de la discusión sobre el *significado de las palabras*, lo que finalmente ha conducido a los historiadores al precepto de que no podemos imponerle a una sociedad un lenguaje en el que ella no se reconozca.[90]

Quisiera por ello considerar por un momento un ejemplo que encuentro significativo a este respecto y que se relaciona con la llamada *sociedad colonial*, es decir, con la sociedad neogranadina de los siglos XVI al XVIII, la que designamos de manera corriente también como *Nuevo Reino de Granada*, o, para la segunda mitad del siglo

XVIII, como *virreinato de la Nueva Granada* —aunque creo que mi ejemplo puede extenderse al conjunto de posesiones hispanoamericanas de esa época, y su lección general de método, a la consideración de muchos otros problemas del análisis histórico—.

Una de las palabras más corrientes en el vocabulario de los historiadores cuando quieren hablar de la sociedad hispanoamericana de los siglos XVI al XVIII es la palabra *colonia* —que se utiliza mucho más que la expresión *sociedad colonial*, expresión que tiene por lo menos el mérito de señalar que *eso* designado como *colonial* no era por ello menos *una sociedad*, desde el punto de vista de sus interacciones sociales, de sus estructuras políticas y de la riqueza de su experiencia histórica—. Aunque la expresión *colonia* —un legado ante todo republicano— ha hecho carrera y difícilmente podemos obviarla de nuestro vocabulario convencional, es una palabra que entraña una serie de dificultades y de equívocos que deberían pensarse, sobre todo cuando se quiere hacer compatible ese vocabulario simple con la inmensa variedad de evoluciones originales que conoció esa sociedad y que produjo un marco societario de grandes originalidades que se fue creando por medio de las más variadas formas de mestizaje, que dieron al traste, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, con el orden social que la Corona había imaginado para esa sociedad en el siglo XVI.[91]

El problema que queremos considerar con este ejemplo tiene que ver con la fuerte carga semántica del adjetivo *colonial* y del sustantivo *colonia*; dos palabras ligadas de manera muy fuerte y afectiva a la experiencia política de los latinoamericanos —y en general a la experiencia de todos los analistas que vinculan su trabajo y su experiencia histórica con lo que se designa también, desde el inicio del proceso de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial, como *Tercer Mundo*—. Hay además que prestar atención al hecho de que los sentidos de la palabra, como adjetivo y como sustantivo, se organizan según capas acumuladas de sentido, sedimentos históricos sumados unos a otros, en un proceso en el que la aparición de nuevos significados de ninguna manera desaloja por completo los sentidos anteriores, lo que le otorga a las palabras una polisemia permanente que se relaciona también con la variedad de sus usuarios y los contextos políticos, académicos o sociales de su utilización.

Hay que tener en cuenta, asimismo, que el uso de esas palabras en el vocabulario histórico que nos rodea ha venido como un *hecho natural*, como un *hecho heredado*, que posiblemente nadie se preocupó por interrogar, lo que hace que tal designación nunca se discuta y que la propia polisemia de la palabra pase como un hecho inexistente. En la medida en que el *nacionalismo*

criollo ha sido la gran tradición historiográfica de nuestra sociedad desde el siglo XIX hasta los pequeños asaltos postmodernos de los últimos años —también emparentados con el nacionalismo criollo—, la presencia de la palabra *colonia* ha sido una constante; aunque no se puede dejar de advertir que, sobre la base de sus propios supuestos, en Colombia, la historia social y económica de los años setenta del siglo XX sentó las bases de su crítica, al descubrir una sociedad con evoluciones ricas y sorprendentes que transformaron, como en toda Hispanoamérica, el diseño original que la Corona y la inicial legislación monárquica habían propuesto para las nuevas posesiones ultramarinas.

Para comenzar refiriéndonos a las capas de sentido más recientes, recordemos que *colonia* y *colonial* —y las derivaciones que pueden acompañar a tales palabras— tienen una fuerte carga semántica en el campo de la política. Las gentes de mi edad que son o fueron de izquierda en su juventud saben que *colonia* es una palabra "marcada y explosiva", pues es una de nuestras palabras para designar la presencia y los efectos del imperialismo norteamericano —que en los años setenta del siglo XX aún no se designaba como *el imperio*, como se hará en buena medida luego de la obra de Toni Negri y Michael Hardt y de la retórica del presidente Chávez, acompañada por los desarrollos postmodernos—. Las *colonias* eran en ese tiempo ya viejo de los años

1970 lo que llamábamos el patio trasero del imperialismo, nuestra designación para las sociedades que en la América Latina del siglo XX juzgábamos como incapaces de tener una política propia, distinta de la que imponía Washington mediante el Departamento de Estado, de la Organización de Estados Americanos (OEA) o de la intervención militar.

Pero nosotros habíamos recibido la palabra de nuestros mayores y, como se puede intuir, la transmisión debió de haber ocurrido a finales de los años 1950 y principios de los años 1960, en el marco de la lucha de los cubanos contra la dictadura de Fulgencio Batista. Ese fue el momento en que el sustantivo y el adjetivo tomaron nuevos bríos y un inevitable aire de insulto —pues por el camino se pasó de *colonia* a *colonialista*, e inmediatamente a *lacayo del colonialismo y del imperialismo*—.[92]

Las declaraciones de la dirigencia revolucionaria que en 1959 tomó el poder en Cuba enfatizaron, casi desde el principio, que se luchaba contra el *colonialismo* que los Estados Unidos habían instaurado por todo el mundo, y no establecieron ninguna diferencia entre las formas de dominación presentes en las sociedades latinoamericanas y las dominaciones existentes, por ejemplo, en los nuevos estados africanos. Efectivamente, estos últimos surgieron a partir de la intervención extranjera sobre viejas sociedades tribales, que entraron desde

entonces en un acelerado proceso de descomposición de sus estructuras y, de la manera más errática que se pueda imaginar, han ensayado regímenes políticos que copian el comunismo, la democracia, distintas formas de dominio militar, formas restituidas del dominio tribal y muchas otras modalidades que no importa ahora definir, pero que han sido todas productoras de un caos mayor y de procesos de descomposición social y anomia.

Cuando se lee hoy la obra de Indalecio Liévano Aguirre, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, que comenzó a publicarse en entregas semanales desde mediados de 1959, se reconoce pronto la crítica del colonialismo y se identifica con facilidad un vocabulario que ha ido de largo en el análisis histórico en Colombia y que, en buena medida, con cambios de superficie, ha terminado por ser ampliamente coincidente con el más reciente de los postmodernos, aunque sus fuentes sean diferentes, como diferentes las funciones que esa forma de plantear los problemas ha arrastrado. Ese vocabulario, además, había sido en buena medida ya el de los analistas y críticos que iniciaron su carrera intelectual en el primer tercio del siglo XX —como en el caso del destacado economista y sociólogo colombiano Antonio García, entre varios otros—, quienes radicalizaron un lenguaje que en realidad tenía sus raíces en la propia época del la Independencia nacional, aunque todos lo ignoraran.

Pero la palabra *colonia* y el adjetivo *colonial*, en su aplicación a lo que luego se llamará *América Latina*, venían de mucho más lejos. Esas palabras habían sido utilizadas por los filósofos e historiadores franceses e ingleses del siglo XVIII, después de 1760, como una forma de atacar el dominio español sobre las posesiones hispánicas de ultramar.[93] A continuación, la palabra fue una de las favoritas de los patriotas hispanoamericanos, y desde luego granadinos, para caracterizar la forma de dominio que, en su *nueva opinión*, posterior a 1808, había caracterizado la dominación hispánica en sus territorios de ultramar, pues habían descubierto en un abrir y cerrar de ojos que ya no eran los *españoles americanos* felices de ayer, súbditos de una gran monarquía —*vasallos del señor*—, sino los criollos víctimas del despotismo que desde 1492 se había instaurado en estos territorios.

Aunque habría que hacer seguimientos más cuidadosos de los que aquí presento, creo que la concepción de un mundo estrictamente *colonial* en el sentido que luego adquirirá la palabra, sólo empezó a plantearse —muy lentamente— después de 1740, en las discusiones del Consejo de Indias sobre los rendimientos económicos de las posesiones de ultramar, entre ellas el Nuevo Reino de Granada, donde según muchos de los consejeros se invertía más de lo que se sacaba, como se dijo en muchas de las discusiones sobre la creación del virreinato de la Nueva Granada, que había vuelto a ser planteada.

Por su parte, John Elliott cree, con muy buenas razones, que si se observa el conjunto del continente americano, el comienzo del gran cambio entre los imperios inglés y español y sus posesiones de ultramar comienza inmediatamente terminada la guerra de los Siete Años (1756-1763), cuando dos imperios exhaustos y con grandes necesidades económicas deciden comenzar a modificar el estatuto político bajo el cual habían vivido los pobladores de esas regiones. De esta manera, se inicia un proceso discontinuo, y aún no lo suficientemente conocido, cuyo punto más visible de inflexión se conecta con la respuesta de las posesiones *coloniales* a la crisis de la monarquía en España, en el momento de la invasión napoleónica. Serán esos puntos de inflexión del proceso los que permitan no sólo el inicio de una discusión pública sobre las respuestas a la crisis, sino la elaboración más consciente y lograda de la doctrina inicial de *agravios*, que dará los mayores elementos de cohesión al nacionalismo criollo, el cual podrá enseguida lograr el punto más alto de su estructuración como discurso crítico.[94]

Por otra parte, en el caso de los ilustrados de finales del siglo XVIII, se puede determinar con precisión que el término *colonia* no se utilizó de *forma corriente* —no aparece, por ejemplo, sino como excepción y en un sentido diferente en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, a finales del siglo XVIII—, y cuando aparece, como en algunos de los textos de aquellos a los que se

designa con cierta ligereza como *economistas coloniales*, como en el caso de José Ignacio de Pombo —quien efectivamente usó la palabra *colonia* y tal vez la expresión *sistema colonial*—, el sentido es por completo diferente y la valoración política que incluye no coincide para nada con la que encontraremos desde bien temprano en el siglo XIX, pero ya después de 1808, en la época del *patriotismo herido* y del posterior avance en la lucha por la Independencia y más tarde por la revolución. Esta valoración posterior surge en un proceso que no encadena de manera directa con ningún tipo de *causas sociales y económicas* objetivas —anteriormente elaboradas en términos subjetivos como *motivos de rebelión*—, sino que corresponde de manera estricta a un descubrimiento de posibilidades de libertad moderna realizado en el marco mismo del acontecimiento (la invasión napoleónica) y habiendo pasado al centro de las preocupaciones de los *hombres de letras* y de la naciente *opinión pública moderna* la pregunta por la conducción de la sociedad, cuando su tradicional punto de articulación central —el rey— no se encontraba, pero no por muerte —algo ya considerado por la teología política y el derecho— ni por edad, ni por interdicción… sino por deposición de una *potencia extranjera*.[95]

Hay que señalar, para no simplificar las cosas y favorecer la propia argumentación, que existe algún eco temprano de la palabra *colonia* y de la expresión *sistema*

colonial —hacia 1796— en textos de Antonio Nariño, cuando aborda el problema de las reformas administrativas del Reino, pero no existe la figura llamada luego *despotismo colonial*. No hay ni atisbo al respecto en el joven científico ilustrado Francisco José de Caldas, quien escribe de manera muy temprana (1801) en el *Correo Curioso* sobre el problema que llamaríamos nosotros de la división internacional del trabajo. No existe tampoco huella de ese lenguaje o de esa orientación en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, la revista científica dirigida a principios del siglo XIX por el mencionado Francisco José de Caldas; y la sospecha de que la causa de ello fuera el miedo a la censura parece exagerada y sin pruebas, aplicada a quien fue un lector constante de la *Politique tirée de l'écriture sainte* del obispo Bossuet, un fiel monárquico y un personaje a quien la irrupción de la política moderna arrastró contra su voluntad de ciencia y estudio al torbellino de la lucha independentista y a la muerte.[96]

Desde luego que la idea se encuentra explícita y temprana en un aventurero y conspirador internacional como Francisco Miranda, quien participa de otro contexto intelectual y ha tomado la expresión de la crítica inglesa y francesa de la monarquía española, pero siempre después de 1795.[97] Posiblemente el ilustrado y aventurero neogranadino, tan desconocido, Pedro Fermín de Vargas se adhirió pronto a ese punto de vista en el inicio

de sus aventuras viajeras por Europa, pero no se puede asegurar nada al respecto mientras la investigación sobre la vida y acciones de Vargas no arroje algún resultado significativo.

La palabra, luego tan repetida y asumida por entero por la historiografía colombiana de los siglos XIX y XX, tiene pues una larga historia en la que resaltan dos cosas: primero, que como instrumento de crítica y caracterización de un tipo de sociedad y de relación política fue, ante todo, una creación temprana de las potencias rivales de España —Inglaterra y Francia—, en su lucha por la hegemonía en varias partes de los continentes en los que tenían intereses precisamente colonialistas y, por lo tanto, una necesidad apremiante de desprestigiar a su rival; y segundo, que se trata de un vocablo de uso económico y político, utilizado por algunos de los ilustrados de finales del siglo XVIII de manera más bien excepcional y que sólo comenzó a utilizarse de forma sistemática después de 1808 por parte de los patriotas y republicanos hispanoamericanos, cuando quisieron caracterizar la sociedad contra la que se levantaban y sobre cuya existencia histórica habían modificado radicalmente su percepción, con una velocidad que impresiona, en el momento en que empezó la crisis de la monarquía española, luego de la invasión de Bonaparte a territorio español.[98]

Lo que resalta, entonces, es el hecho de que no fue nunca una palabra utilizada de manera habitual por los

neogranadinos (e hispanoamericanos) durante los tres siglos de existencia de esa particular formación social que parece a veces tan difícil de definir y que había crecido al amparo del despojo indígena, del trabajo esclavo de los negros, del mestizaje, de la creación de nuevas y originales instituciones sociales, en el marco de una monarquía que, en buena parte, *se construyó también en su experiencia americana*. Se trató, sobre todo, como hemos indicado, de una creación y una puesta en circulación de los revolucionarios aspirantes al poder en la primera mitad del siglo XIX.[99]

No es de ninguna manera, entonces, una palabra de época, si por *época* entendemos ese largo período que va desde el arribo de Colón y los comienzos de la ocupación hasta el proceso de descomposición del imperio y el surgimiento de las nuevas naciones que formarán más tarde la llamada *América Latina*. En el campo del análisis historiográfico de los siglos XIX y XX, la palabra *colonia* fue ante todo la imposición a esa sociedad de un lenguaje y la puesta en escena de una palabra en la que los habitantes de esa sociedad no se hubieran reconocido, posiblemente con excepción de algunos miembros de su última generación intelectual. Se trata pues de un vocablo incorporado tardíamente —en el siglo XIX— para caracterizar el viejo dominio contra el que se luchaba, y que fue tomado ante todo de la crítica ilustrada europea —francesa, inglesa y holandesa— hacia

las formas de dominación española —una dominación que con algunos cambios también ejercían las potencias imperiales de donde provenían los críticos de España—.

El problema es de interés para nuestro análisis pues en la medida en que introducimos ese vocablo —por lo demás sin gran discusión y sin plantear posibles equívocos y algunas alternativas de otros usos y de otras palabras que pudieran dar mejor cuenta de lo que se quiere expresar— una conceptualización política, económica y cultural ajena a esa sociedad empieza a apoderarse de la interpretación y, en buena medida, a desnaturalizar la sociedad que en principio se quería comprender. Habría, entonces, necesidad de estudiar para la palabra —como sustantivo y como calificativo— su génesis en el espacio europeo de los enfrentamientos imperiales a finales del siglo XVIII y la forma como fue extendiéndose por el continente hoy llamado *suramericano,* hasta llegar a ser, más o menos en la tercera década del siglo XIX, en un nuevo contexto, una de las palabras distintivas con la que se quería caracterizar la nueva representación que los ahora designados como *criollos* se hacían de la relación entre la monarquía hispánica y sus reinos de ultramar, ahora designados de manera socialmente amplia como *colonias*, que sufrían el *coloniaje* y el *despotismo*.

Pero para poder captar su significado reciente en América Latina, al amparo de las interpretaciones postmodernas, hay un problema de interpretación nuevo que

debe plantearse y que tiene que ver con la forma como en la academia norteamericana fue asimilado el análisis que una generación de historiadores y antropólogos de la India había hecho de su propia experiencia colonial; análisis que luego fue exportado hacia otras latitudes, con un trabajo de estilización en el que queda borrado el origen de las nociones y sus contextos iniciales de circulación, constituyendo en *universales* formulaciones que pierden su inteligibilidad cuando se les separa de sus laboratorios de formación.[100]

Ocurre que una favorable recepción de ese tipo de interpretación en los Estados Unidos, en el marco de los llamados *estudios subalternos,* ha significado que en la enseñanza de graduados, y en la propia industria editorial universitaria norteamericana, esa forma de plantear los problemas se haya constituido por un cierto número de años en la corriente dominante en la interpretación de un abstracto *hecho colonial*, lo que se ha traducido enseguida en su asimilación a los problemas de interpretación de la historia de las sociedades latinoamericanas, con efectos que son más que discutibles.[101]

Es importante prestar atención a la forma como se produjo el traslado y recepción de un grupo de nociones que expresaban de manera directa la realidad de la India a los estudios culturales en los Estados Unidos, y a como luego se produjo el proceso de asimilación de esas nociones como perspectiva explicativa del mundo lati-

noamericano de los siglos XVI al XIX, por parte de los graduados latinoamericanos y de los expertos norteamericanos sobre estas sociedades, cuya opinión cuenta tanto para valorar lo que se hace y lo que se escribe en América Latina.

Habría mucho más que decir sobre esa exportación mediante los llamados *estudios subalternos* de nociones sobre cuya pertinencia a su campo original de aplicación no podemos hacer ninguna observación concluyente por falta de competencia. Es decir, no expresamos ninguna duda mayor —aunque sí cierto escepticismo inicial— cuando se aplican a la sociedad de la India bajo la dominación británica —y otras dominaciones—. Pero no le otorgamos ningún crédito en su aplicación mecánica posterior a Hispanoamérica y a su siglo XIX, pues son nociones que parecen constituirse de entrada en un principio de distorsión de los hechos de la vida social, política y cultural de estos territorios, un contexto radicalmente diferente, un contexto que ni bajo la forma de un inicial razonar analógico puede ser comparable con las formas y efectos de la presencia de los ingleses en los territorios de la India.

Me parece que incluso daños mayores han producido en el análisis de la Hispanoamérica de los siglos XVI al XIX las nociones de *sujeto colonial* y *sujeto postcolonial*, que han terminado produciendo una simplificación mayor en el campo del análisis de las estructuras sociales de esa

época, si se tiene en cuenta que ellas, como parece bien establecido, expresaban y recogían una *estructura barroca* de *órdenes y gradaciones* que parecen difícilmente encontrar un lugar en la forma simplificada de *sujeto*, que, a pesar de los vaivenes de la noción, según los autores, parece recordar los usos habituales, para los siglos XIX y XX, de la palabra *pueblo*, sin diferenciar entre sus acepciones políticas, sociológicas o demográficas. La crítica de esas simplificaciones rápidas ha sido hecha varias veces por analistas sociales de los más distintos campos y contextos, y encontró una formulación muy adecuada en la crítica de la noción de *pueblo* entre los representantes de los *partidos demócratas*, en los análisis de Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. La crítica ha vuelto a ser planteada hace poco por Georges Didi-Huberman, en su breve pero eficaz crítica de los usos de *pueblo* en algunos trabajos de Pierre Rosanvallon.[102]

Hay muchos otros ejemplos que se pueden ofrecer, pero no es el momento de extendernos. Digamos solamente, para cerrar este punto, que la introducción de un cierto vocablo enrarece nuestra comprensión de la propia vida política de esa sociedad, pues, de hecho, el elemento estructurador de lo que en esa sociedad puede ser llamado la *política*, es decir la monarquía, corre el riesgo de quedar extraviado o de ser examinado como un elemento puramente externo a la sociedad. Esta situación impediría comprender el doble movimiento por el cual la monar-

quía al mismo tiempo construyó la nueva sociedad y fue en buena medida construida por esa sociedad americana, la cual agregó nuevas evoluciones a una construcción imperial que, de hecho, tenía en su existencia europea ya un *universo humano diverso* que no lograba someter —como hasta el presente se observa—.[103]

Hay que agregar, con toda precisión, que en Hispanoamérica la monarquía fue la forma de dominación general existente en la sociedad; la instancia de dominio en nombre de la cual las autoridades intentaban legitimar sus mandatos ante las sociedades nativas, ante las gentes negras, ante los mestizos y ante los que se designaban como *españoles americanos*. La palabra *colonia*, entonces, en su sencillez, se revela no sólo como un término sobreimpuesto a esa sociedad, en la acepción que se le quiere dar, sino también como una verdadera desfiguración de sus relaciones políticas, a tal punto que nos impide formularnos preguntas centrales sobre el monarquismo de los hispanoamericanos y su posible prolongación en estructuras políticas posteriores, formalmente definidas como liberales, pero que pueden haber tomado como materia concreta, por un cierto tiempo, un contenido monárquico, aunque desplazado desde el punto de vista del lenguaje.[104]

El lenguaje es pues una posibilidad y una dificultad. Si el pasado es un país extraño, como decíamos al principio, la existencia de un repertorio de palabras formal-

mente iguales o similares a las que nosotros utilizamos, siglos después de ocurridos los eventos que analizamos, es un hecho que puede desorientar nuestros análisis si no hemos realizado esa reflexión sobre el lenguaje, que es parte constitutiva del trabajo del historiador.

En ocasiones la tarea se facilita y, aun con poca sensibilidad por el lenguaje, hay posibilidades de no salir mal librado de la dificultad. Se trata de los casos en los que el vocablo no existe en el lenguaje actual o se ha transformado por fuerza del cambio histórico en un arcaísmo. Cualquiera debe sorprenderse normalmente, cuando es buen lector, si en su documentación aparece la palabra *morrocota* o si se habla de *tomines* o si encuentra el nombre de una vieja medida agraria que desconoce por competo. La tarea se vuelve un poco más difícil cuando las palabras son formalmente las mismas, pues desaparece toda posibilidad de extrañamiento, aun el más espontáneo e ingenuo, y con facilidad pensamos que las realidades que señalan son por entero las mismas ayer y hoy.

Un ejemplo relativamente sencillo de lo que señalamos puede ser el del análisis del *trabajo asalariado* en las sociedades hispanoamericanas del siglo XV al XVIII. Es claro que la expresión existe para designar un fenómeno laboral, y es claro que una forma que parece fiel a la definición corriente de ese fenómeno se encuentra presente en el marco de las relaciones laborales entre españoles y las poblaciones conquistadas y los nuevos grupos

mestizos. Muchos trabajos monográficos, firmemente agarrados a los datos de archivo, han dado cuenta de esa realidad. De manera formal, entonces, no hay equívoco: se trata del intercambio de dinero por trabajo, aunque comúnmente la forma *salario* parece estar siempre rodeada de impurezas del tipo *retribución en especie* y, en general, no parece estar nunca ligada de manera estructural a una economía de tiempo.

Sin embargo, cuando se avanza un poco más allá en busca de las determinaciones concretas del proceso y de la *forma salario*, las cosas parecen ser más complejas. Por un lado, no se encuentra por ninguna parte lo que pueda llamarse, en el sentido de Marx, un *mercado libre*. Por otro lado, las *sujeciones extraeconómicas* se encuentran presentes. Pero además, la forma simple, *trabajo asalariado*, se encuentra incluida en un dispositivo mayor que la transfigura y la convierte en otra cosa de aquella que se anuncia en su forma externa visible simplificada. Por un lado, entonces, el contexto general; por otro lado, la ausencia de un mercado generalizado de bienes, en una economía donde las características mercantiles no son aún formas dominantes. Pero en adición a todo eso —rasgos estructurales— se encuentra lo relacionado con la existencia de esta forma en un contexto local, ceremonial y ritual, en el marco de determinaciones políticas y religiosas precisas que son las que alimentan y hacen posible la relación, una relación que cuando se

mira con cuidado comienza a parecerse muy poco a lo que los libros de Marx y la teleología inscrita en la propia búsqueda del historiador *marxista* parecen suponer.[105]

Pero aún más difícil se vuelven las cosas cuando tratamos de traducir a nuestro lenguaje experiencias de las que lo desconocemos casi todo, no porque se trate de *alteridades extremas*, sino sencillamente porque se trata de experiencias desconocidas en nuestra vida de hoy y sobre las cuales tiembla nuestra propia concepción de lo verosímil. Una frase sencilla como "el Rey Nuestro Señor", mil veces repetida en el marco de la sociedad monárquica colonial de los reinos de ultramar, esconde la mayor parte de su contenido político y afectivo, en la medida en que somos ciudadanos de sociedades democráticas en las que esa expresión ha perdido por lo menos sus más fuertes dependencias, en comparación con una forma de imaginación política que, aunque pueda mostrar aún algunos elementos de supervivencia, en su mayor parte pertenece al *pasado*, en el pleno sentido de la palabra.[106]

Posiblemente sea el campo de los fenómenos religiosos, de los fenómenos de la piedad y de la fe, el que más perplejos nos debería dejar. Se trata del lugar social, de la sociabilidad y del tipo de creencias que más difícilmente podemos comprender, en la medida en que en nuestras sociedades las formas de división del espacio de lo sagrado y lo profano se ha transformado en grado

mayor, o por lo menos en algún grado, en relación con lo que fueron sentimientos, respetos, autoridades, miedos… en las sociedades que no se definen como *sociedades modernas*.[107]

Podríamos agregar, entonces, la siguiente observación: si necesitamos pies de plomo para interrogar el lenguaje —y la realidad práctica allí inscrita— de sociedades que en el fondo no están tan alejadas de nuestra experiencia, como son las designadas *sociedades coloniales*, que mal o bien se inscriben en el proceso de expansión del dominio sobre mar y tierra de las potencias europeas mayores a partir del siglo XV, y bajo cuya dinámica expansiva cayeron antiguas e importantes civilizaciones, que fueron desde ese momento incorporadas con fuerza y violencia al *sistema mundo* en formación, ¿cuánta más firmeza e imaginación controlada necesitaremos para acercarnos a esos viejos mundos de las sociedades prehispánicas sin escritura —o por lo menos sin escritura alfabética, aunque con una gran riqueza de testimonios arqueológicos legados a nuestra interrogación—, que constituyen las más largas edades sociales del territorio que ocupamos y en cuya investigación la arqueología y la historia tienen necesidad de reunirse?[108]

6

La causa suma, consuela, otorga prestigio, da patente de superioridad moral y nos permite tener buena consciencia frente al prójimo

Me he formado la idea de que solamente un espíritu de aventura y un clima de libertad, de generosidad y de liberalidad, un radical *atreverse a pensar* —como a veces se dice—, pueden ayudarnos a enfrentar estos obstáculos al pensamiento que venimos examinando; sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que son obstáculos que se esconden de forma insidiosa en los lugares en que menos se esperaría. Aquí me refiero de manera particular a la forma como etnocentrismo y anacronismo se mimetizan —bajo su aparente contrario— en la *idea actual* de *compromiso político* en el plano de las ciencias y el conocimiento académico, tal como esta idea se ha vuelto a introducir en las ciencias sociales por los militantes del género, de lo étnico, de las minorías, de lo *raizal y ancestral* y de las alteridades exacerbadas.

No creo que sea la *simpatía enamorada* por un grupo social determinado lo que nos ayude en ese camino —tampoco la antipatía—. No basta declararse a favor de alguien o de algo para producir el "milagro" de un buen análisis, y debería además considerarse la hipótesis de que estar a favor de alguien o de algo puede convertirse en un obstáculo para el análisis. De ninguna manera es aceptable que se quiera sustituir una buena formación profesional en los oficios de las ciencias sociales, y en sus correspondientes y difíciles *técnicas de objetivación,* con el recurso a la nueva patente de corso que cautiva a tantos públicos universitarios y es centro de atención de la industria editorial: *la actitud militante y políticamente correcta*. En efecto, esta actitud ha venido a sustituir, por el proselitismo del evangelizador, la reflexión sobre los problemas complejos de la práctica profesional en ciencias sociales, tanto en el campo de la intervención como en el del análisis, como si las declaraciones partidistas —que ahora no se hacen ante el *partido*, sino ante el tribunal imaginario de las buenas intenciones para la reforma del mundo social— fueran suficientes para salir del atolladero de explicar y comprender ese mundo social, y como si pudieran ser sustitutos eficaces del *psicoanálisis del conocimiento*, entendido como análisis de la elección del objeto de estudio por parte del investigador, como reflexión sobre las maneras de ligazón y

las formas de transferencia entre el sujeto que estudia y los sujetos estudiados —los *objetos* de investigación—.[109]

Cuando observo, desde finales del siglo XX, el regreso de todos los mesianismos que creía superados, encarnados no ya en la figura sacrosanta del proletariado ni del campesinado, sino en las de las minorías étnicas o sexuales, en el combate por las diferencias y alteridades, vuelvo a pensar en las trampas que rodean la vida académica, en la manera como las formas imaginarias de representación se instalan en un medio social como ése y en la forma como éstas se engarzan en el lenguaje de nosotros los académicos, sin que se tenga la más pequeña sospecha de qué es lo que se juega en esas nuevas actitudes de compromiso y sin que se tenga, por tanto, la menor inquietud por someter a examen crítico las propias elecciones políticas que en el campo académico se realizan o los vínculos que puedan existir entre esas elecciones y las formas imaginarias de representarse el propio trabajo que se realiza en el ámbito académico; todo lo cual hace que una *combinación de silencio e ignorancia se extienda sobre nuestra propia actividad*, sobre sus condiciones estructurales y sobre los efectos de esas condiciones en la vida personal.

La *crítica social* ha adquirido de nuevo en el campo universitario de las ciencias sociales todo su esplendor revolucionario —aunque sea ante todo un hecho retórico—, pero en su regreso ha vuelto de la mano con un

silencio total sobre las condiciones de la propia actividad crítica, como si el crítico mismo y su actividad no tuvieran a su turno que ser interrogados, por lo que se olvida el magnífico aserto de Marx de que "el maestro también necesita ser educado". Es un silencio interesante que permite el tránsito sin problemas por los terrenos de la vieja ilusión universitaria de que los compromisos y militancias en las ciencias sociales nada tienen que ver con aspiraciones sociales, con procesos de movilidad social, con las cartas estratégicas que se juegan en el ámbito académico de las distinciones materiales y simbólicas, como si no fueran también una manera de darse un lugar en la institución.[110]

Las cosas aparecen un poco como si se pensara que la nueva práctica evangélica del mensaje para la mejora del mundo no participara de las ambigüedades que rodean todo trabajo intelectual —una clase de trabajo que en sociedades como la nuestra nunca ha dejado de ser un privilegio social—. Las cosas pasan como si nuestra actividad crítica no padeciera de las tensiones y falsas ilusiones de las que parece que no podemos escapar los que nos dedicamos a estos asuntos de las ciencias sociales, que en buena medida siguen siendo, ante todo, para hablar en términos realistas, *bien intencionadas formas de denuncia* —del pasado y el presente—, un tanto adornadas con algún mínimo expediente demostrativo, en ocasiones con un poco de estadística o de vista al archivo,

sobre todo pasadas por una amplia retórica formalmente crítica, cuyo punto central se articula en torno a su propio calificativo de *trabajo intelectual académico*.

Trabajo intelectual académico puede ser también un calificativo discutible si se torna en una figura intelectual que asegura ante los "creyentes" que quien habla y escribe está libre de toda sospecha de que en su juicio pueda haber algo que no sea estrictamente académico. Esto terminaría confirmando las (falsas) virtudes de total pureza de la actividad científica, una actividad que sólo sería, desde este punto de vista, el lugar de manifestación de los valores de entrega, desinterés material y sacrificio del investigador académico, con lo cual se completa el círculo de los beneficios que ofrece la *investigación y escritura militantes*, las cuales permiten a los defensores de esta concepción presentarse a la vez como la encarnación misma de la *actitud y práctica científica desinteresadas* y la expresión de los más altos ideales de compromiso social, todo en el marco de la posición privilegiada que la actividad docente universitaria favorece, compatible además con cualquier otro proyecto de ascenso y movilidad social.

Creo que lo que más sorprende en la forma como el fenómeno del *compromiso* se ha vuelto a presentar a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, y en gran medida lo que lo hace tan poco soportable, tiene que ver con el carácter de *simulacro* con el que el asunto ha

resucitado en esta nueva versión. Cuando recuerdo las viejas militancias de las ciencias sociales de los años 1960 y 1970, con las que estuve relacionado y que forjaron en gran medida mi pensamiento de hoy, recuerdo que se trataba de gentes que socialmente arriesgaban, que se habían llenado de un espíritu de cambio que iba de Marx a André Breton, pasando por Arthur Rimbaud, y que abundaba en generosidad y decisión, una característica que hoy extraño.

Confieso que soy un convencido de que los efectos de esas formas de hacer y de pensar puestas en marcha en la universidad de los años 1970 no fueron los mejores —en realidad, pienso que fueron ampliamente destructivas de la institución universitaria—, de que muchas equivocaciones se cometieron —en el campo de la vida pública y, desde luego, en el terreno de la vida personal, de la educación de los hijos, de la vida familiar—; pero creo que hay motivos para admirar la decisión y la convicción que animó esas formas de vincular el conocimiento con la aspiración a modificar la vida, pues quienes encarnaron ese ideal fueron gentes que al parecer habían asimilado de una forma intuitiva la idea de Nietzsche de "querer con todas sus consecuencias".[111]

No obstante, me parece que lo que hoy se puede observar se inscribe más bien en la *retórica de salón de clase y de revista universitaria*, y que se relaciona, ante todo, con formas de ascenso social, con un discurso de

distinción, con una forma a veces un poco extravagante de darse una representación pública en la academia, con estrategias de toma de posición en un campo particular, con proyectos que poco tienen que ver con la transformación del mundo y sí mucho que ver con el mundo laboral, con el campo de las asesorías públicas y privadas, e incluso con la urgencia de darse una identidad con la que "aparecer ante el mundo" —mundo que es básicamente el de sus estudiantes y el de sus pares—. En fin, tengo la impresión de que se trata de un fenómeno que se inscribe más bien en la participación —a veces desorientada, a veces inteligente— en el juego de los poderes constituidos, antes que en la crítica radical de una situación considerada intolerable.

Nada resulta tan ilustrativo respecto de esta paradoja como la contradicción que hoy se observa en la vida académica del campo de las ciencias sociales entre la denuncia radical permanente de todos los males sociales —el racismo, el clasismo, el sexismo, el poder indiscutido de las élites y en general el gran fracaso que parece ser la historia misma de estas sociedades— y la aceptación, al mismo tiempo, de todas las instancias de legitimidad del trabajo intelectual que la institución académica propone. De tal manera, en la vida universitaria de hoy se puede comprobar el desborde sistemático de la más aguda crítica social, que no duda en incluirse en todos los formatos "respetables" que la academia

impone, desde la publicación en cierto tipo de revistas y de lenguas hasta los estilos mismos que se imponen para el llamado *artículo científico*, mientras que la propia organización institucional del trabajo intelectual y sus imposiciones no son consideradas por el análisis, ni siquiera bajo la sospecha de que algo podría no estar bien ahí del todo, bien sea en cuanto al contenido, bien sea en cuanto a la forma, bien sea en cuanto a las formas de evaluación, bien sea en cuanto a las autoridades encargadas de hacerlo.

Tengo la impresión de que la *gran crítica universitaria* de nuestra época se trata, ante todo, de un juego de sociedad muy bien encarnado en las teorías postmodernas de la historia y de la sociedad, que puede ser descrito con una palabra que le encantaba a Federico Nietzsche, la palabra *filisteo* —y *filisteísmo*, para describir la condición general a la que se refería—, aquí entendida —de forma más o menos similar— como una actitud que apoyándose en motivos verdaderos de crítica del mundo saca beneficios de esa crítica, al tiempo que desconoce los verdaderos resortes que la producen, lo que aumenta la ilusión ingenua sobre el carácter desinteresado de nuestras acciones, una idea que es el más grande tesoro de los "intelectuales comprometidos" con el mundo exterior, pero incapaces de ponerse ellos mismos en tela de juicio y reírse, por lo menos de vez en cuando, acerca de su propia posición en ese mundo que critican.[112]

Lo que me importa aquí, sobre todo, es subrayar que esa *militancia de la simpatía enamorada y aduladora* por ciertos grupos sociales —en este caso los grupos subalternos a los que se quiere liberar o cuya historia, por lo menos, se quiere reconstruir— no nos saca del aprieto de las dificultades intrínsecas que plantean las ciencias sociales, no nos exime del trabajo de conversión de la mirada que tales ciencias reclaman, cuando intentamos que esa actividad sea algo más que un comentario y una opinión sin sorpresas sobre los aspectos más obvios y visibles de la realidad social.[113]

Mi consideración no tiene nada que ver, desde luego, con una condena disimulada de la actividad política de los académicos, y menos aún con una censura respecto de la necesidad de pensar las formas en que la política y el poder determinan muchos de los elementos de la vida universitaria y de nuestra actividad docente e investigativa. Más bien, haciendo eco de las posiciones de autores como Walter Benjamin —y desde luego el propio Marx—, quisiera recordar la forma y medida en que los imperativos del más elaborado análisis histórico se imponen —o deberían imponerse— a quienes a la exigencia científica agregan el compromiso cívico, en el propio orden interno, de sus búsquedas investigativas.[114]

Lo que quisiera señalar es que la existencia de cualquier clase de compromiso político no puede funcionar como un sustituto de la formación crítica que la expli-

cación del mundo social requiere, y que el análisis de la sociedad no puede ser confundido con la exhibición ostentosa y retórica de las propias preferencias, opiniones o creencias en el campo de los "destinos del mundo".

Algún análisis de Federico Engels en el campo de la literatura me puede servir para aclarar aún más mi posición. En 1885, Minna Kautsky —la madre del famoso dirigente revolucionario marxista— consultó a Engels, ese anciano venerable que por esos años era una de las más altas autoridades de la política revolucionaria de la época, acerca de la novela que había publicado con el título de *Los viejos y los nuevos*. La señora Kautsky quería saber si la novela, cuyo tema era la vida de los obreros austriacos de las minas de sal, tenía una "línea correcta" en cuanto a la presentación de la vida de los trabajadores y si podría inspirar furores revolucionarios en los lectores; en una palabra, quería saber si su novela era de tendencia revolucionaria. Engels le contestó con mucha deferencia, pero con acidez, sobre la calidad de la novela y sobre la propia idea de *novela de tendencia*, e indicó a su corresponsal que tal vez le hacía justicia a la política pero no a la poética: "Ahora bien, siempre es malo que el poeta se entusiasme mucho con su propio héroe, y me parece que en cierta medida, ha caído usted en esa trampa". A continuación, agregó con tono irónico: "La lectura de la novela nos revela de dónde viene ese defecto. Usted siente probablemente la necesidad de

tomar públicamente partido en este libro, de proclamar ante el mundo sus opiniones". Y en enseguida remató con el punto fuerte de su posición y su crítica:

> No soy adversario de la poesía de tendencia como tal. El padre de la tragedia, Esquilo, y el padre de la comedia, Aristófanes, fueron los dos vigorosamente poetas de tendencia, lo mismo que Dante y Cervantes, y lo que hay de mejor en *Intriga y amor* de Schiller, es que se trata del primer drama alemán de tendencia… Más creo que la tendencia debe surgir de la situación y de la acción en sí mismas, sin que esté explícitamente formulada, y el poeta no está obligado a dar hecha al lector la solución histórica futura de los conflictos sociales que describe.[115]

No hay ningún tipo de compromiso —por fuera del propio compromiso con el conocimiento— que nos ofrezca la garantía de liberarnos del etnocentrismo ni del anacronismo, ni de ninguna de las otras plagas que asedian nuestro trabajo de análisis; el "compromiso" no puede convertirse en un sustituto del acceso difícil a las formas de control racional de las prácticas de investigación en que declaramos estar empeñados.[116]

No hay ninguna actitud enamorada o servil —dos calificativos tan entrañablemente ligados— del objeto que se quiere estudiar que nos libre de los rigores y de las incertidumbres del trabajo de análisis —y por lo tanto de su insatisfacción—, pues la "actitud enamorada" rápidamente se convierte, como se sabe, en fuente de adulación

que prohíbe la liberalidad que se necesita para ver algo en su existencia contradictoria, en sus relaciones múltiples, en sus intereses y ambiciones, lo que lleva de manera inevitable a las conocidas idealizaciones que sobre los grupos sociales subalternos producen los académicos.[117]

Creo pues que son otras las vías que hay que tomar para enfrentar anacronismos y etnocentrismos que amenazan nuestra reflexión, y que esas vías se relacionan más con la formación rigurosa en las ciencias sociales, con el conocimiento de las obras clásicas de nuestras disciplinas, con un contacto permanente con el arte y la literatura que potencian la imaginación histórica, con una visión humanizada tanto de ganadores como de perdedores en la sociedad, con un deseo de comprender que no se detenga ante nada de lo que derrote nuestros prejuicios y con una observación y participación en el mundo que venza las barreras y las fragmentaciones que la sociedad nos impone, a cambio de adherir a sustitutos del conocimiento esforzado, como son el despliegue de una expresiva actitud militante, una actitud de compromiso públicamente promocionada y la reiteración ante todo prójimo indefenso que acepte escucharnos hablar sobre los males que gobiernan el mundo y sobre la receta que tenemos para mejorarlo —en principio ese público son los estudiantes, público cautivo por excelencia—, todo ello bajo la actitud satisfecha, difícil de reprimir, que confirma la "superioridad moral" y el "aire de distin-

ción" —en el sentido de Pierre Bourdieu— que se deriva de esa "toma de posición".[118]

Podría resultar cierto que, por lo menos hoy, en virtud de muchas de las derivas de la investigación histórica en Colombia y de su tendencia al simplismo y al juicio unilateral que se esconden detrás de las grandes palabras como *élite*, *poder*, *exclusión*, nos conviniera "un poco de calma y una aspirina", como decía el poeta Fernando Pessoa, y bajar un poco el tono militante y de apoyo a las grandes causas, en beneficio de una reflexión más silenciosa sobre los problemas del análisis, de la construcción conceptual, del trabajo de archivo, de la sin salida a la que conducen los esquemas causales sin matices —la *elite*, el *poder*, el *imperio*—. Nos convendría que recordáramos también, seguramente al lado de las "grandes causas" y de las "grandes palabras", las pequeñas dificultades que se deben reconocer en todo trabajo de investigación y que constituyen su nervio central.[119]

Conclusión

El oficio de historiador no es una práctica espontánea

Podemos finalizar estas páginas recordando que el repaso de algunos de los principales problemas y obstáculos que debe enfrentar el análisis histórico y que hemos considerado aquí con alguna amplitud —problemas que son bien conocidos bajo su propia forma de existencia y persistencia en la reflexión de antropólogos y sociólogos— sólo tenía como propósito llamar la atención sobre un punto preciso, que considero de importancia y que resumiré de la siguiente manera: *el análisis histórico no es una práctica espontánea*. Una *frase consigna* —así la voy a designar— que quiere subrayar una cosa sencilla pero repleta de consecuencias sobre el proceso de formación de historiadores.[120]

El asunto, sencillo en apariencia y en cierta manera obvio, es que el análisis histórico es la *práctica de un oficio*, y de un oficio de las más altas exigencias intelectuales, oficio que requiere de un conjunto de conoci-

mientos especializados y del dominio de las teorías, de los conceptos, los métodos y las técnicas, casi siempre provenientes de las otras ciencias sociales. Es un oficio que supone, por lo tanto, procesos de formación académica que no pueden ser suplantados por la actividad militante ni por una actitud improvisada y aficionada —la del *amateur*, la del erudito local—, actitud según la cual se piensa que basta *querer* hacer un análisis histórico para que el milagro se produzca, lo que transmite la imagen de que cualquiera, por fuera de todo esfuerzo de preparación, puede dedicarse a las tareas del análisis histórico, dejando además sembrada la idea de que *todo relato relacionado con el pasado*, bajo cualquier propósito y condición, *es un análisis histórico*.[121]

Ese punto sencillo y que ningún practicante de una disciplina profesional —la ingeniería o la arquitectura, digamos— o ningún estudioso de una ciencia —por ejemplo de las matemáticas o de la física— pondría en discusión, es decir, la necesidad de una cierta formación profesional para ejercer esas prácticas técnicas o reflexionar sobre esos dominios de conocimiento citados, no resulta de tan fácil aceptación en el campo del análisis histórico. Según una concepción ampliamente extendida, aun entre gentes de cultura, sólo basta saber de algo para poder hacer la historia de ese algo, de tal manera que si soy músico y me sobra un poco de tiempo, pues puedo empeñarme en escribir una historia

de la música, ya que en el fondo se trata simplemente de organizar de manera cronológica un conjunto de hechos y narrarlos de forma sucesiva y ordenada, poniendo en primer plano este o aquel personaje que ha sido al parecer la figura visible y destacada de esa evolución que se quiere mostrar.[122]

Si soy médico, me siento fácilmente autorizado para hacer la historia de la medicina, o por lo menos para reconstruir algunos de sus capítulos. Lo mismo si soy biólogo o especialista en la construcción de barcos. Pero si un historiador quisiera hablarnos sobre el cáncer, en cuanto historiador, todos estaríamos con justa razón dispuestos a exigirle que supiera sobre esa terrible enfermedad, antes de pensar escribir sobre ella, pues no resulta conveniente intentar hacer la historia de un objeto que apenas se comprende o que no se comprende en absoluto. Y si ese mismo historiador quisiera hablarnos de la bomba atómica, similares exigencias le plantearíamos en el campo de la física, de la química y de las matemáticas.

Pero ese tipo de exigencias parece desaparecer cuando el practicante de algún oficio o conocimiento determinado decide sentarse a escribir sobre la historia de un objeto determinado que despierta su curiosidad o que pertenece al campo de su experiencia o de su actividad laboral, pues entonces se considera suficiente que el aspirante a trazar la historia de ese objeto sepa algo sobre ese tema, aunque ignore todo acerca de los métodos espe-

cializados del trabajo en historia y de las formas de construcción de problemas históricos de investigación. Ello ocurre precisamente porque se ha extendido la idea de que el oficio de historiador es un *oficio espontáneo* y de que sólo basta la voluntad de relatar para que el milagro se produzca.

Estoy seguro de que ningún antropólogo se consagrará a una práctica ciega cuando realiza su trabajo de campo. Tratará de conocer las experiencias y enseñanzas de otros viajeros, y antes de lanzarse a su propia aventura querrá saber cómo le fue a Malinowski en Papúa Guinea viviendo entre los trobriandeses, o cómo fue la experiencia de Lévi-Strauss en su aventura brasilera entre los nambikuara… Pero cuando se trata de hacer investigación histórica parece ser que todos estos requerimientos de ciencia y preparación técnica desaparecen, y la idea de que se trata de una práctica espontánea que no requiere más que un interés por las curiosidades y antigüedades vuelve a imponerse como la forma dominante del ejercicio de la historia en una sociedad.[123]

Tal vez a lo máximo a lo que se llega es a hacer al historiador requerimientos en el plano de la teoría social, y se le reclama entonces algún conocimiento de las teorías sociales en boga en un determinado momento, según preferencias más bien caprichosas, muchas veces marcadas por el ritmo de las modas o las novedades de librería. También puede ser que, más que la

"abstracta" teoría social, se tome el camino de requerirle alguna información sobre el pasado de la historiografía occidental o de determinado país o período, lo cual casi siempre anula el sentido investigativo de conocer las realizaciones historiográficas del pasado, ya que la forma de enseñanza regularmente mata las relaciones de ese pasado historiográfico con la actualidad, ignora en general las condiciones políticas e intelectuales que han funcionado como contexto regulador de esos puntos de vista historiográficos y termina haciendo de las historiografías de ayer o bien un antecedente de lo que hoy se supone que hacemos, o bien un punto de vista superado por la historiografía de hoy, supuestamente constituida en ciencia. Asimismo, a esto se suma el hecho de que tal acercamiento no se hace por medio de la lectura de al menos algunas de las obras representativas de esa historiografía que se comenta, sino con el recurso a la *historia de manual*, aunque se trate de un manual encubierto, como en el caso tan popular en Colombia del libro de Peter Burke sobre la revolución historiográfica francesa.[124]

Hay que indicar que la mayor parte de las veces esos requerimientos de "teoría social" que se le hacen al historiador, y que éste se esfuerza por cumplir, resultan en general inútiles, pues en la enseñanza de las ciencias sociales sigue reinando la confusión entre la teoría social, como teoría sobre el funcionamiento de las sociedades

y como epistemología diferenciada sobre las formas de conocimiento de lo social, y las teorías sobre el destino de la sociedad, esas grandes "teodiceas" sobre la evolución de las estructuras sociales, esas construcciones de supuesto alcance universal sobre el posible destino de la evolución humana, que son inútiles para la investigación y que son las que regularmente se ponen a consideración del historiador. En efecto, dichas construcciones dejan de lado todo aquello que en la teoría social marcha en la dirección de cómo enfrentar de manera crítica y adecuada un *objeto de investigación*, por ejemplo cuando se está ante unos documentos en un archivo, ante unos libros de biblioteca transformados en fuentes primarias, ante los datos de una encuesta, ante una abultada correspondencia entre dos jefes militares de regiones alejadas o ante los informes de un etnógrafo que hace un cierto tiempo estuvo viviendo e investigando sobre estos o aquellos pobladores, que son los momentos en que de manera práctica hay que hacer marchar eso que se llama una teoría sobre el funcionamiento de la sociedad.[125]

Pero ninguno de esos conocimientos —en general un poco librescos— salvará al historiador de los problemas centrales de su oficio, bien tengan éstos la forma directa de problemas conceptuales —como los que enfrenta cuando debe construir un objeto de investigación—, bien le aparezcan de manera directa como problemas encontrados en el trabajo de archivo —por ejemplo,

la combinación entre categorías de época y categorías conceptuales cuando estudia un sistema de estratificación social del pasado—, o bien se presenten bajo la combinación de dificultades al mismo tiempo teóricas y prácticas, como se manifiestan —o *deberían* manifestarse— de manera corriente los problemas realmente importantes de las ciencias sociales e históricas, según la gran lección de ciencia social que a mediados del siglo XX, y en respuesta a la "gran teoría" de Talcott Parsons, nos dejó Charles Wright Mills en esa muestra magnífica de sabiduría y humor sociológicos que constituye *La imaginación sociológica*.[126]

En el caso específico del análisis histórico, parte de la dificultad consiste en que no hay nada que en propiedad pueda llamarse *método histórico*, más allá de lo que hemos heredado de la práctica filológica de lectura de textos, tal como fue iniciada por Lorenzo Valla en su discusión sobre la donación de Constantino en el siglo XV y como fue continuada por los monjes de convento que en los siglos XVI y XVII se especializaron en la transcripción de viejos pergaminos, en la puesta en marcha de las técnicas que permitían establecer la distinción entre los documentos falsos y los auténticos —una distinción por lo demás relativizada en la historiografía de hoy, que no dejaría de reconocer la importancia del documento falso— y en un saber técnico erudito acerca del tipo de letras y formas de escritura de distintas épocas,

como saber relacionado con el problema de la "autenticidad" y de la búsqueda del anacronismo como base para establecer las condiciones de verdad de un determinado documento, tal como todo esto aparece reflejado en una obra como la de Jean Mabillon.[127]

Lo que hay que reconocer, sobre todo, es que los métodos con que trabajan los historiadores —cuando trabajan con alguno que no sea el sentido común y la ordenación cronológica del material de archivo— dependen casi por entero de las ciencias sociales, y es en ese taller de elaboración donde hay que ir a buscarlos para plantearse, enseguida, el problema de sus modificaciones en función de nuestros propios problemas. Sin embargo, hay que advertir que tales problemas de método aparecen también, bajo formas implícitas y desprovistas —por fortuna— de la retórica tradicional en que los envuelven las ciencias sociales, en los grandes clásicos de la historia; aunque aparecen, y es algo que no siempre se advierte con suficiente fuerza al estudiante de historia, *en uso*, *en estado práctico*, al servicio del estudio de un problema de investigación particular y no bajo una forma abstracta.[128]

Este es *uno* de nuestros dramas como historiadores. Debemos luchar en un doble frente. Primero, para lograr que nuestros trabajos le interesen a alguien más que a alguno de nuestros colegas, empeño en el que en general salimos derrotados. Segundo, debemos luchar por imponer una representación de nuestro oficio que

impida que se le anule al considerarlo bajo la imagen de un oficio espontáneo que no necesita y tal vez no merece ninguna preparación especial; con lo que se borra uno de los aspectos esenciales de nuestra relación con las ciencias sociales y se termina diluyendo el problema de los *recursos del método* del historiador en la consideración de las fuentes con las que trabajará, lo que conduce a que nada se diga, más allá del inventario o la localización, sobre las "técnicas" de transformación de eso que en principio no es más que una materia prima, es decir, el lugar donde se inician algunos de los más complejos problemas que debe enfrentar el historiador.[129]

Pero posiblemente seamos nosotros, los que nos dedicamos al oficio de la investigación histórica, en parte, los responsables de que una representación de esa naturaleza se haya impuesto en relación con nuestro trabajo. No sólo porque en general suplantamos el problema de las exigencias del oficio por el conocimiento de una u otra teoría sobre la sociedad, sino porque al mismo tiempo hemos terminado por reducir el problema de las teorías, los métodos y las técnicas al "asunto de las fuentes", pero no vistas como trabajo de elaboración de una materia documental, que se somete al instrumental de las ciencias sociales, sino como localización en el archivo de un cuerpo documental, a cuyos brazos y caricias se entrega enseguida, de la manera más pasiva que se pueda imaginar, el historiador.[130]

Este punto que acabamos de mencionar parece corresponder con la ausencia de una pregunta que poco se formula: ¿qué es exactamente eso que llamamos un *análisis histórico* y a qué nos referimos cuando declaramos que algo constituye un análisis de tal naturaleza?; y aún más, ¿cómo diferenciamos ese tipo de análisis de aquellos otros, pertenecientes al mismo campo pero no exactamente coincidentes, que realizan antropólogos, sociólogos y geógrafos? No resulta útil salir del apuro invocando la *interdisciplinariedad*, que en general todos defendemos, aunque de manera más bien retórica en buena parte de los casos. Este es un punto que reclama observación justa de lo que ocurre en el campo de las ciencias sociales y un poco de sinceridad que rompa con el miedo reciente de invocar las disciplinas —como si ello constituyera un pecado—, luego de que un grupo de antropólogos californianos a finales del siglo xx hiciera un llamado a la "indisciplina" y a la "reconfiguración de los géneros".

El llamado era un síntoma de la estrechez universitaria, de las barreras entre sus departamentos académicos, del celo corporativo en la defensa de privilegios asociados a ciertas formas de división del trabajo intelectual; pero no constituyó, ni entonces ni ahora, ninguna "revolución epistemológica" —por fuera de algunas confusiones juveniles y de cierta pérdida de rigor en el análisis—, en nombre de unas "mezclas disciplinares"

que lo autorizaban todo o casi todo, en nombre del fin de las disciplinas y los nuevos estudios culturales.

En todo caso, el punto es complejo y no podemos improvisar una respuesta, por lo menos en el caso de la historia como disciplina. Pero no se puede dejar de observar que, de manera práctica, en el campo de los estudios históricos la respuesta, casi siempre silenciosa, perpetuó el pasado y condujo a un viejo lugar conocido: si se habla de un problema del pasado y, para considerarlo, se han localizado y leído algunos documentos "históricos", con el fin de observar cierta evolución, se trata de un análisis histórico. Pero por esa vía no quedaba clara la diferencia, para dar solamente un ejemplo, entre análisis histórico y crónica histórica; análisis histórico y periodismo; o, para tomar un ejemplo de mayor dificultad, entre el análisis histórico y las diversas formas de sociología, economía o ciencia política retrospectivas.

Los documentos académicos o de opinión pública con los que tratamos de ganar espacio para nuestro oficio, saber y profesión insisten siempre en la función social de la historia y del historiador, en su papel respecto del descubrimiento o redescubrimiento de la memoria de los grupos sociales —una idea puramente reductora de lo que constituye el oficio del historiador y el papel del análisis histórico—; pero esos documentos y argumentaciones poco insisten en el carácter complejo del oficio, en las dificultades intrínsecas de su ejercicio,

en la complejidad de las operaciones intelectuales que involucran, en suma, en los conocimientos que supone; como si el historiador temiera decirle a la sociedad que su trabajo no se agota simplemente en los temas de la memoria. Como escribía hace ya casi un siglo Norbert Elias:

> Se utiliza continuamente la palabra "historia" para designar tanto aquello sobre lo que se escribe como el escribir mismo. La confusión es grande. A primera vista la historia parece un concepto claro y sin problema, pero al estudiarla con mayor detenimiento, se da uno cuenta de cuántos problemas sin solución se esconden tras esa palabra. Aquello sobre lo que se escribe —el objeto de investigación— no es ni falso ni verdadero; quizá sólo pueda serlo aquello que se escribe, el resultado del estudio.[131]

Notas

1 Indiquemos de una vez el origen de los epígrafes utilizados. La idea de "uncir la enfermedad propia al arado" pertenece a Nietzsche, quien la repitió en muchísimos de sus textos. La idea de *arado* y de *enfermedad*, así como de su conjunción, aparece comentada de manera amplia en Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [1967], Barcelona, Anagrama, 1971. Que la transferencia haga parte del objeto es, como se sabe, un tema central del pensamiento de Freud y agrega nuevas complejidades a la idea puramente racionalista de las relaciones entre *objeto* y *sujeto* en el campo de la ciencia. La frase de Wittgenstein, que saco una gota de su contexto, es simplemente una forma estilizada, medio encubierta, de dar gracias a quienes han sido mis profesores, por todas sus enseñanzas. El texto, que ya conocía, lo encontré en esta oportunidad en Jacques Bouveresse, *Wittgenstein. La modernidad, el progreso, la decadencia* [2000], México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006. *B. M.* son las iniciales de Benoît Mandelbrot, uno de los pensadores más singulares con que uno se pueda encontrar, y la

frase que cito la tomo de las páginas iniciales de *La geometría fractal de la naturaleza* [1977], Barcelona, Tusquets, 1997, y aquí solamente indica el carácter provisional e inconcluso de estas observaciones.

2 Giacomo Leopardi, "Diálogo entre la moda y la muerte" [1824]. *Cf.* una traducción reciente de Carolina Zapata Vidal en *El Malpensante* [Bogotá], núm. 54 mayo-junio de 2004. Walter Benjamin gustaba citar en muchas oportunidades la primera línea del texto. *Cf.* por ejemplo, "París, capital del siglo XIX", *El libro de los pasajes,* Madrid, Abada Editores, 2013, p. 61, aunque sus traductores han preferido traducir "Doña Muerte" y no "Señora Muerte", han puesto la frase bajo forma exclamativa y han titulado el texto "Diálogo entre Muerte y Moda".

3 Norbert Elias, "Introducción: sociología y ciencia de la historia" [1933 para la redacción inicial, 1969 para la primera edición alemana], en *La sociedad cortesana* [1982], 2da ed., México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, pp. 21-58. Una versión del problema de la autonomía del conocimiento tan crítica como la de Elias, pero tal vez más elaborada en términos conceptuales, es la de Pierre Bourdieu. *Cf. El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* [Curso del Colegio de Francia 2000-2001], Barcelona, Anagrama, 2003. Señalemos de una vez que siempre que hacemos citas textuales precisas y amplias damos las páginas respectivas; el caso contrario quiere decir que es más el "espíritu" de la obra lo que invocamos con la referencia. Dejemos establecido también que, en los casos en que no se cita el año de la edición original de la obra que se referencia,

es porque tal omisión no rompe con ninguna de las reglas documentales del análisis histórico, es decir que se trata de un caso en que no es necesaria tal aclaración. Y sobre todo, dejemos indicado de manera explícita que ninguna de las referencias bibliográficas que en adelante se verán tiene un carácter autoritario. Todas remiten a lecturas, efectivamente realizadas, que no son más que posibilidades y caminos intentados y en ningún caso canon ni ortodoxia. Si el lector joven a veces puede encontrar algunas de esas referencias poco habituales, que ese hecho sirva para recordar de qué manera el "pensamiento único" se ha apoderado, como si fuera la única posibilidad existente, de las referencias universitarias de las tres últimas décadas en las ciencias sociales.

4 Elias, *op. cit.*, p. 27.

5 *Ibid.*, p. 25. El texto de Ranke, citado por Elias, se cierra de la siguiente manera: "Pero sin el impulso del presente, ¿acaso se la estudiaría? ¿Es posible una historia completamente verdadera?".

6 *Cf.* al respecto Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, México, FCE, 1998.

7 Elias no aprueba, desde luego, la idea de Ranke de que la vuelta a las fuentes, *por ella misma*, soluciona los problemas del análisis histórico, pero agradece a Ranke relacionar los documentos con los elementos de prueba y argumentación en el conocimiento histórico y haber favorecido la creación del espacio en que se hace posible plantear la pregunta de si "los documentos, las fuentes originales de información, son la sustancia del análisis histórico" o no —como se sabe, la

respuesta de Elias es negativa, como lo es la respuesta de las ciencias sociales frente a sus datos y la del análisis histórico frente a sus documentos—. Elias, *op. cit.,* pp. 25-27.

8 *Ibid.*, p. 25. En una época de tanta militancia gratuita, que no distingue entre obligaciones de ciencia y obligaciones ciudadanas, reiteramos la posición de Elias sobre este punto: "las valoraciones e ideales habitualmente transitorios que se derivan de las agudas controversias de una época, sirven como sustitutos [en el análisis histórico] de teorías relativamente autónomas y de modelos de relaciones verificables y revisables respecto de la adquisición de un saber particular nuevo". *Ibid.*, p. 28.

9 Hay que repetir que las cosas estaban cambiando a una velocidad sorprendente en la cultura franco alemana desde finales del siglo XIX. En el caso alemán, Elias conoce en detalle la crítica weberiana de las ciencias puramente ideográficas y la formación del campo de las ciencias de la cultura, en cuya evolución, y con un acento muy particular, participa. *Cf.* Norbert Elias, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península, 1995. Para el caso francés, sobre estos puntos, *cf.* Lucien Febvre, *Vivre l'histoire* (ed. Brigitte Mazon; prefacio de Bertrand Müller), París, Robert Lafont-Armand Colin, 2009. Febvre, como Bloch, insistió en la importancia del período de Estrasburgo y de las relaciones con los sociólogos durkheimianos —especialmente con Maurice Halbawchs—, con los psicólogos y con los lingüistas.

10 El asunto de las revistas (y demás publicaciones) de los departamentos de historia de las universidades puede servir

para ilustrar esa particular inversión entre medios y fines que, bajo la presión de los sistemas de acreditación y de *ranking* internacional, han terminado siendo aceptados sin ninguna discusión. El gran esfuerzo de sus editores tiene que ver no con la calidad de los textos que publican ni con la posibilidad de producir debates historiográficos de significación, sino con el cumplimiento de las condiciones que demandan las agencias de acreditación, sean nacionales o extranjeras. Del lado de los autores el asunto principal es que sus textos sean incluidos en revistas de alta acreditación y, ojalá, que sean publicados en inglés y en Estados Unidos, sin que importe demasiado la pertinencia y significación de la materia investigada. Del lado de los evaluadores universitarios de los productos de sus docentes, lo esencial es el medio de publicación, sin importar la novedad o trivialidad de las ideas o argumentos que se expongan.

11 A más de medio siglo de haberse iniciado el proceso de cambio de los estudios históricos en Colombia —cambio que intentó ponerlos al día con lo que desde hace tiempos se hacía en Europa y en otras partes del continente— y a más de tres décadas de la publicación del *Manual de historia de Colombia* —dir. Jaime Jaramillo Uribe, Bogotá, Colcultura, 1978-1980—, se puede observar ya con tranquilidad la importancia cultural del suceso y su apenas relativo alcance intelectual. Al parecer se hizo lo mejor que se pudo, y la relectura de la obra convence de sus hallazgos, pero también informa acerca de sus limitaciones —por ejemplo en los textos sobre historia del arte, de la arquitectura o de

la educación, mal encaminados aun para su época— y de sus notables ausencias; por ejemplo, una historia de la religión católica y del proceso de evangelización, las dos grandes fuerzas que han modelado la sociedad en el largo plazo, al lado de la monarquía, un tema igualmente descuidado.

12 Michel de Certeau, "L'opération historiographique" [1974], en *L'écriture de l'histoire*, Bibliothèque des Histoires, París, Nouvelle Revue Française (NRF)-Gallimard, 1975, pp. 63-120 —hay traducción al castellano—.

13 *Ibid.*, p. 80.

14 *Ibid.*, p. 101.

15 *Cf.* Roland Barthes —quien es citado en múltiples oportunidades por De Certeau en este contexto y, en general, de manera aprobatoria—, "Le discours de l'histoire", en *Social Science Information*, vol. VI, núm. 4, 1967, pp. 65-75.

16 La bibliografía sobre este punto del giro lingüístico postmoderno y los estudios históricos es enorme y creo que debe ser ya inmanejable —aunque en alguna parte debe haber sido publicado o estar en curso de publicación un *handbook* sobre el tema—. Por mi parte, sólo señalo los buenos y numerosos libros sobre el tema de Fredric Jameson, un crítico atento pero equilibrado de estas novedades —*cf.,* por ejemplo, Fredric Jameson, *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998* [1998], Buenos Aires, Manantial, 1999—, quien además sabe distinguir con exactitud entre las filosofías postmodernas —la matriz de los diversos giros culturales, a partir de una forma de ligar la vida social y el lenguaje— y la sociedad postmoderna, que es una manera de designar algunas de las evoluciones más

significativas del viejo capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, tanto en las sociedades ricas y tecnológicamente avanzadas como en las pobres y atrasadas, todas vinculadas ahora en el marco de la sociedad global. Sobre las evoluciones precisas de Hayden White, el exponente público más reconocido de la reducción del análisis histórico (*la imaginación histórica*) a matrices retóricas identificables, *cf.* Hyden White, *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (selección, edición e introducción de Verónica Tozzi), Buenos Aires, Prometeo, 2010.

17 Es notable que en Colombia, y en general en Hispanoamérica, no haya exámenes analíticos cuidadosos de un autor como De Certeau, a quien se ha invocado y citado tanto en años recientes —un autor del que además las instituciones universitarias de los jesuitas, en su vertiente postmoderna, han hecho una de sus cartas fuertes—. La recopilación *Relecturas de Michel de Certeau (1925-1986)*, México, Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (Ausjal), 2006, bajo la dirección de Carmen Rico de Sotelo, parece renunciar de entrada a todo espíritu crítico y se dedica a "reverenciar" al padre De Certeau. Para un balance general sin tono de apología *cf.* Éric Maigret, "Les trois héritages de Michel de Certeau. Un project éclaté d'analyse de la modernité", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales (HSS)*, vol. 55, núm. 3, mayo-junio de 2000, pp. 511-549; y sobre puntos muy concretos del análisis (como las *artes de hacer*) *cf.* Roger Chartier, "Stratégies et tactiques. De Certeau et les 'arts de faire'", en *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*,

París, Albin Michel, 1998, pp. 161-172. Para el estudio del notable caso —en términos conceptuales y culturales— de apropiación perversa del pensamiento francés en los Estados Unidos —apropiación cuyas consecuencias sufrimos de manera más bien pasiva en las universidades satélites del llamado Tercer Mundo— *cf.* el informado libro de François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía.* [2003], Barcelona, Melusina, 2005.

18 Carlo Ginzburg ha sido insistente sobre este problema. *Cf.,* entre muchos otros textos, su recopilación *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* [2006 para la edición en italiano], Buenos Aires, FCE, 2010; en particular, la "Introducción", pp. 9-18. Recordemos de paso que el extravío al que indujo en los primeros momentos la crítica postmoderna de la ciencia histórica —lo que corresponde más o menos con el ascenso de la *metahistoria* de Hayden White— fue pronto superado con buen "instinto de historiador" por Ginzburg, quien trasladó la discusión del terreno escéptico e improductivo explícito en la pregunta "esencialista" ¿es posible conocer la historia de la sociedad? al terreno productivo y razonable que interroga sobre las formas históricas específicas de documentar un hecho y probar un argumento en el campo del conocimiento histórico. *Cf.* Carlo Ginzburg, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve,* París, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess)-Gallimard-Seuil, 2000, que corresponde de manera básica, más algunos textos que avanzan las mismas líneas de argumentación, a *History, Rhetoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover-Londres, Brandeis University Press-

Historical Society of Israel, 1999. Para evitar todo equívoco se impone desde ahora advertir que, con independencia de muchas de las afirmaciones posteriores o anteriores de su autor y, sobre todo, de sus discípulos y propugnadores, *Metahistory* de White es un libro inteligente, de amplias perspectivas, del que rápidamente se olvidó su subtítulo y al que en la polémica posterior se quiso, con ayuda de White, convertir en fórmula universal. *Cf.* Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX [1973], México, FCE, 1992.

19 La idea del análisis histórico como un *relato con pretensiones de verdad* encontró una síntesis clara y concisa en Roger Chartier, "L' histoire entre récit et connaissance" [1994], en *Au bord de la falaise,* pp. 87-106 —hay traducción en castellano—, quien, señalemos de paso, realizó una de las críticas más detalladas y al mismo tiempo sintéticas de las proposiciones de Hyden White en *Metahistory*. *Cf.* al respecto Roger Chartier, "Figures rhétoriques et représentations historiques. Quatre questions à Hayden White" [1993], en *Au bord de la falaise,* pp. 108-123 —hay traducción en castellano—.

20 Sobre este punto *cf.* el estudio inteligente y renovador de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* [1980], París, Gallimard, 2001 —edición revisada y aumentada; hay edición en castellano—, quien a principios de los años 1980 ya sacaba todas las consecuencias de enfoque y de método de la *revaloración del lenguaje* y de la noción de *representación* que se encontraba en los estudios de "historiadores filósofos" como Michel Foucault

y Michel de Certeau. Debe repararse en el hecho de que el avance hacia nuevas posiciones de mayor complejidad epistemológica no le significó a Hartog una toma de posición extrema que hiciera necesario declarar nulas o caducas obras tan importantes como las de Moses Finley o Jean-Pierre Vernant, quienes habían insistido desde varias décadas atrás en que Grecia era también una sociedad y una economía, y no sólo el lugar de *invención del pensamiento*; ni le requirió proceder a liquidar (imaginariamente) perspectivas historiográficas básicas como las de Arnaldo Momigliano, quien había puesto de presente los elementos de saber crítico y con pretensión de verdad contenidos en las obras que sobrevivieron de muchos de los historiadores griegos y romanos.

21 Sobre la forma específica de conocimiento humano a que da lugar la literatura *cf.*, por ejemplo, entre varias obras que examinan el problema, el reciente trabajo de Jacques Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la verité et la vie*, Marseille, Banc d'Essais-Agone, 2008, quien recuerda la verdad elemental de que la única forma de conocimiento no es el conocimiento científico, pues hay otras varias clases de conocimiento; como no sólo existen verdades creadas a partir de la ciencia, sino también aquellas creadas a partir de la experiencia y de tipos de reflexión que no tienen como su ideal ni el método ni la prueba, es decir, que no se organizan como discursos lógicos demostrativos.

22 Como lo hizo notar con ironía Albert Hirschman, hace ya tiempo, el efecto puramente reproductivo —y por lo tanto ajeno a la reconsideración de los dogmas y a la crítica de los *principios*— que caracteriza la actividad docente tiene

que ver con la energía —de todo tipo— invertida en los años iniciales de formación, lo que conduce a un envejecimiento temprano que se expresa en el uso de enfoques y métodos ya canonizados, con los que se siente autoridad y de los que se derivan beneficios y prestigios en una rama determinada de la división del trabajo intelectual. *Cf.* Albert Hirschman, *Tendencias autosubversivas. Ensayos* [1995], México, FCE, 1996, pp. 7-12. O como lo decía, en su propio estilo, Gaston Bachelard en *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* [1938], Buenos Aires, Siglo XXI, 2010 [reimpresión], p. 10: "el hombre culto rumiando sin cesar las mismas conquistas, la misma cultura, y volviéndose, como todos los avaros, víctima del oro acariciado".

23 Pierre Bourdieu argumentó de manera crítica y constante sobre ese movimiento pendular que caracteriza a las *revoluciones teóricas imaginarias* generadas como simple oposición, e indicó que eran siempre inductoras de nuevas unilateralidades. *Cf.,* por ejemplo, Pierre Bourdieu, *Razones prácticas* [1994], Barcelona, Anagrama, 1997; y bajo la forma de una descripción empírica de profunda inspiración teórica *cf.* "Critique de la raison théorique" [libro 1], en *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 43-244 —hay traducción en castellano—. El propio Quentin Skinner, en mi opinión uno de los inspiradores más tempranos del *giro lingüístico*, debió ir tomando distancia poco a poco de lo que cada vez se mostraba menos como una rectificación de las viejas unilateralidades del análisis marxista y se revelaba más bien como una forma de idealismo extraviado que dejaba

de lado todas las conquistas de la ciencia social en el siglo XX. De ahí la insistencia de Skinner en la definición de su enfoque como *giro contextual* y no como *giro lingüístico*. *Cf.* al respecto "La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner", en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 45-60.

24 La noción de *guerras culturales* en la vida académica la tomo de Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?* [1999], Barcelona, Paidós, 2001, quien la ha utilizado en las primeras páginas del mencionado libro para caracterizar las batallas en torno a la "construcción social de…" y otras "luchas teóricas" de finales del siglo XX.

25 Las indicaciones de Marc Bloch al respecto son precisas y explícitas, por ejemplo en *Apología para la historia o el oficio de historiador* [1993], México, FCE, 2001 —nueva edición establecida por Étienne Bloch—, cuando indica la existencia de *épocas mitómanas* o recuerda que hay *marcos sociales* que determinan el carácter verosímil o no de una afirmación determinada.

26 Señalemos, claro, que la apertura hacia la indeterminación y hacia el libre juego de elementos diversos y cambiantes de una determinada estructura no quiere decir que un investigador, para un período determinado, en el estudio de un problema concreto, no pueda asumir como *hipótesis* sobre un objeto singular, construido como objeto de investigación, alguna forma particular de determinación (de relaciones causales) entre los elementos que lo configuran. La hipótesis de que las fuerzas económicas tienen particular

relevancia en la evolución a largo plazo de las sociedades modernas, considerada en la perspectiva de su investigación empírica, no es una mala idea de investigación, mientras que la idea de que el nuevo imperio chino de *hoy* se asienta ante todo en el poder de la filosofía de Confucio puede ser una idea que requiere de una crítica, por lo menos en clave irónica, que recuerde la ligazón de esa sociedad al mercado mundial, el paso de millones de campesinos al nuevo régimen de salario bajo el férreo control comunista y el desarrollo de procesos de acumulación originaria que recuerdan mucho el capitalismo europeo naciente del siglo XIX y algunas de las novelas de Charles Dickens en versión oriental empeorada.

27 *Cf.* al respecto Ian Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos,* Barcelona, Gedisa, 1991. Un uso liberado de todas las causalidades de viejo estilo y una puesta en escena de nuevas perspectivas de análisis en este terreno, con atención a toda clase de relaciones, mezclas, combinaciones, préstamos, intercambios *rizomáticos*, etcétera, es el que hace Serge Gruzinski en *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000. Señalemos de una vez que si bien ese conjunto dispar que se designa como el *marxismo* es responsable de las peores simplificaciones en el terreno de la causalidad, incluso a veces en la propia pluma de Marx existen también, en lo más elaborado de su obra de crítica económica y de análisis político, verdaderas "iluminaciones" sobre este punto (lo que nos permitirá, más adelante, citarlo al lado de Walter Benjamin sin necesidad de forzar

los textos). Sobre las nociones complejas de *determinismo* y *causalidad* y la ruptura de Marx en este punto con el horizonte de la filosofía clásica, *cf.* Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de* El capital *de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

28 Pierre Bourdieu y Roger Chartier, *Le sociologue et l'historien* [1988], Marseille, Banc d'Essais-Agone, 2010, p. 15 —hay edición en castellano—.

29 En Karl Marx y en Michel Foucault, dos estudiosos de la sociedad moderna con premisas y conclusiones tan diferentes y en gran medida incompatibles —más allá de su gran rechazo del mundo *tal como es*—, se encuentra clara esa *redefinición y ampliación de lo social* que Foucault llamó *la materialidad de lo incorpóreo* y que en Marx formó parte de su crítica de la *necesidad humana natural y universal* en su trabajo de demolición de los fundamentos antropológicos de la economía política clásica. Al mostrar que el análisis no tenía por qué distinguir entre necesidades que venían "ya fuera del estómago o de la fantasía", según lo indica en los capítulos iniciales de *El capital*, recordaba que lo social imaginado y deseado formaba parte inexorable de la *realidad social*, y no simplemente a título de *ideología*. Entre los años 1930 y 1960, la gran elaboración de esa noción ampliada de *lo social* en las ciencias sociales correrá por cuenta de Marcel Mauss —tras la senda de Branislaw Malinovski—, con sus estudios sobre el don y sobre la magia, y de Lévi-Strauss, con sus análisis de eficacia simbólica. *Cf.* sobre todo Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* [1950], París, Presses Universitaires de France (PUF), 2006; y Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* [1958], París, Plon, 1974

—hay ediciones en castellano de las dos recopilaciones de textos que se citan—.

30 El texto de Hilary Putnam al que hacemos referencia es *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos* [2002], Barcelona, Paidós, 2004. Sobre la fundamentación de esa distinción a principios del siglo XX, *cf.* las ediciones recientes de las obras de Max Weber, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y la política social*, Madrid, Alianza, 2009; y *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y la economía*, Madrid, Alianza, 2010. La idea de una *historia científica* —en parte una creación de la cultura alemana de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, continuada luego en la tradición francesa de principios del siglo XX— se encuentra bien expuesta en repetidos textos de Georg G. Iggers. *Cf.*, por ejemplo, *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío postmoderno,* México, FCE, 2012. Pero encuentro que John Burrow en *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX* [2007], Barcelona, Crítica, 2009, un libro de gran utilidad académica, ofrece una versión más tranquila del surgimiento de la *historia científica* y suma el mérito de llamar la atención sobre la relatividad de ese paradigma, su carácter transitorio y la necesidad para los historiadores de no "medir" las historiografías de otras épocas con ese rasero de la *historia científica,* y menos considerar el proyecto historiográfico del siglo XX como si se tratara de la culminación de un proceso histórico universal y no como lo que es, un pequeño jalón en una de las provincias historiográficas del universo, destinado a envejecer pronto… ¡como de hecho se ha demostrado!

31 Putnam, *op. cit,* pp. 21-83.

32 *Cf.* al respecto las páginas ejemplares que Roger Chartier ha escrito en "Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico", en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, pp. 121-138. Igualmente, *cf.* Annick Lempérière, "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista", en Magaly Carrillo e Isidro Vanegas (eds.), *La sociedad monárquica en América Hispana*, Bogotá, Plural, pp. 15-42, donde se llama la atención sobre la forma como los análisis sobre el Estado y los gobiernos resultan condicionados por la propia *cultura social* del investigador —sobre la que poco nos interrogamos—.

33 En los estudios universitarios de historia y de ciencias sociales este juicio implícito opera como una forma de crítica que parecería en principio una demanda dirigida a potenciar la imaginación, a incrementar la lectura de la literatura —lo que sería maravilloso— y a exigir de parte de los docentes mejores formas demostrativas y mejores calidades en la escritura de sus textos. Después de mirar las cosas con más detenimiento, todo indica que se trata más bien de una petición de principio por una enseñanza fácil y sin ningún tipo de requisito en cuanto a erudición y demostración. Los efectos del paso de la lectura de libros a la lectura de fotocopias y la promoción unilateral de las formas audiovisuales en la enseñanza parecen ser, en buena parte, los condicionantes de esa nueva actitud que exige de los docentes de historia que cuenten "historias agradables" y no que planteen problemas dignos de ser investigados, por lo que dejan de lado la parte más interesante, es decir, la que tiene que ver con todo lo

que ignoramos y con la crítica de todo lo supuestamente sabido. Se trata de un modelo docente que debería replantearse si se quiere que la enseñanza no constituya el campo de la extensión y reproducción de mitos y estereotipos, sino el campo de la formulación de preguntas que pueden eventualmente llegar a ser el comienzo de una reflexión.

34 Georges Didi-Huberman, hablando acerca de las formas como Walter Benjamin imaginaba (y practicaba) el oficio de historiador, recordará que la tarea compleja de presentar y representar la historia de los que no figuran en los "anales oficiales" es una tarea de altas exigencias, desde el punto de vista tanto de la descripción como del análisis, tanto desde el punto de vista de la teorías —los enfoques puestos en marcha en el análisis— como desde el punto de vista de los archivos y los documentos. Es una tarea, según Benjamin, al tiempo "filológica y filosófica", que exige "explorar archivos en donde los 'conformistas' no meten jamás la nariz (o los ojos)"; una tarea que exige también "una armadura teórica y un principio constructivo del que la historia positivista está completamente privada". Georges Didi-Huberman, "Rendre sensible", en Alain Badiou *et al., Qu'est-ce qu'un peuple*, París, La Fabrique, 2013, pp. 100 y 109.

35 Sin discutir ahora *in extenso* sobre ese *anacronismo sistemático* que en Colombia se conoce como *novela histórica* y del que han sido víctimas recientes la Conquista española del siglo XVI, la sociedad *hispano colonial mestiza* del siglo XVII, el científico Francisco José de Caldas, el pobre libertador Simón Bolívar y su amada Manuela o militares y hombres de Estado posteriores como Tomás Cipriano de Mosquera

—de quien se ha perseguido su vida íntima y erótica—, todo con gran infortunio para las letras y para la reconstrucción de cada una de esas épocas históricas, nos podemos limitar a poner de presente su permanente actitud de ignorancia respecto de las dimensiones y posibilidades sociales de las épocas contempladas por esos textos y su total desconocimiento del lenguaje que los caracteriza y particulariza. Referencias mayores como las de Bertolt Brecht —*La vida de Galileo Galilei*— o Marguerite Yourcenar —*Las memorias de Adriano*— recuerdan no sólo el desconocimiento que los autores nacionales tienen de las técnicas acumuladas por la literatura en este campo, sino también el sacrificio de su trabajo a la idea ingenua de que basta pensar sobre un personaje y una época y suponerles una cotidianeidad como la actual —si bien un poco arcaizada con giros costumbristas de lenguaje— para poder estar en capacidad de ofrecer las claves de la mentalidad, la sociabilidad, la sensibilidad y el horizonte de imaginación de una época. Hablando en términos estrictos se puede afirmar, sin exageración, que el encuentro entre este tipo de obras y el aplauso del lector pone de presente el carácter dominante que la más tradicional de las representaciones del saber histórico y del oficio de historiador tiene en una sociedad como la nuestra, y lo alejado que se encuentra el análisis histórico moderno de sus potenciales lectores, más allá del reducido círculo académico.

36 David Lowenthal, *El pasado es un país extraño* [*The Past is a Foreign Country*, 1985], Madrid, Akal, 1998. La frase se ha

vuelto un tópico, pero sus virtudes heurísticas permanecen. Pertenece al escritor británico Leslie Poles Hartley (1895-1972) —"El pasado es un país extraño. Se hacen las cosas de manera diferente allí"—, de quien la toma Lowenthal y quienes luego hemos seguido ese camino, que no es para nada diferente del de los antropólogos y del de nuestro más grande antecedente en la etnografía: Heródoto.

37 Las reflexiones presentadas en estas páginas se inspiran muy de cerca en la noción de *obstáculo epistemológico* de Gaston Bachelard. Refiriéndose a su propio terreno, ante todo el de la enseñanza de las ciencias físicas, Bachelard indica que: "se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que en el espíritu mismo obstaculiza la espiritualización". Un poco antes, hablando sobre el mismo problema, había indicado que: "no titubeamos en emplear a veces un tono polémico insistiendo en el carácter de obstáculo que presenta la experiencia, estimada concreta y real, estimada natural e inmediata". Bachelard, *op. cit.,* pp. 15 y 9.

38 "Lo real no es jamás 'lo que podría creerse', sino siempre lo que 'debería haberse pensado'". *Ibid.* p. 15.

39 Philippe Descola, "Apologie des sciences sociales" [en línea], en *laviedesidees.fr*, 9 de abril de 2013, disponible en: http://www.laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html; y después, con variaciones, en *La Lettre du Collège de France,* núm. 36, mayo de 2013, pp. 26-29.

40 Como observaba Walter Benjamin en sus tesis sobre la filosofía de la historia, "la imagen de la felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que

de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia". Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008, p. 2.

41 Una introducción sencilla de carácter histórico al problema se puede leer en el capítulo LII de *El capital* —tomo I—, que trata sobre los *orígenes* del capitalismo: la "llamada acumulación originaria", como dice Marx. Tal presentación incluye algunas de las mejores bromas que se han podido hacer sobre las afirmaciones que al respecto hizo Adam Smith —por lo demás, Marx se esforzó por indicar en mucha de su correspondencia que esa génesis, apenas bosquejada, no tenía en cuenta sino los orígenes históricos de ese tipo de sociedad en un área bien circunscrita de Europa occidental, y que no se trataba de un estudio abstracto de los orígenes universales de tal *modo de producción*—. Un uso alegre y crítico del enfoque de Marx sobre este punto de la naturalización de las relaciones sociales, enriquecido con muchas perspectivas de análisis que Marx no pudo conocer —la lingüística moderna, la etnología, el psicoanálisis—, es el que hizo Roland Barthes, hace ya medio siglo, en *Mitologías* [1957], 10ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1994. *Cf.*, igualmente, las observaciones agudas de Jean Baudrillard sobre este tema en *Crítica de la economía política del signo* [1972], Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

42 Quentin Skinner ha recordado en varias oportunidades lo que les escuchó a sus profesores a su llegada a Cambridge para comenzar sus estudios de filosofía, cuando le indicaron que aunque las soluciones dadas por distintos pensadores a los problemas de la política y del Estado cambiaran,

los problemas seguían siendo los mismos desde la "eterna Grecia" —curiosamente, nunca se va más allá, como si todo hubiera empezado con los griegos—, pues se trata de *problemas perennes,* siempre idénticos a sí mismos, lo que hace accidental en el fondo las diferencias entre eso que, por ejemplo, Platón llamó el *Estado* o Aristóteles, la *política*, y el curso de esas realidades en la época moderna. Para captar el espíritu de la crítica de Skinner *cf.,* por ejemplo, "Significado y comprensión en la historia de las ideas" [1969], en *Lenguaje, política e historia*, Colección Intersecciones, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 109-164; véase en particular la cita núm. 7 sobre las llamadas *cuestiones permanentes o perennes* en filosofía, y préstese particular atención a su crítica de la obra de Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* [1960], que continúa siendo uno de los "faros ocultos" con que los profesores universitarios siguen enseñando lo que llaman *historia de la filosofía* —de la obra de Lovejoy hay traducción en castellano [1983]—. Señalemos solamente de pasada que la idea de *problemas perennes* y *cuestiones permanentes* y de *sujetos económicos* siempre idénticos a sí mismos tiene una de sus expresiones más generalizadas y groseras en el pensamiento económico —y en la "economía" que se enseña en las universidades—, como lo muestran los intentos repetidos de convertir la historia de las formas de creación de riqueza y de su distribución en una historia de los sistemas económicos y los agentes, calcada de la que ha diseñado el pensamiento neoclásico para la economía capitalista del mundo moderno. Para una crítica precisa de estos puntos, *cf.* Pierre

Bourdieu, *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales* [1977], Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, particularmente, pp. 37-65.

43 Para el concepto de *forma*, en el sentido en que aquí lo utilizamos, *cf.* Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, 5ª reimpresión, México, FCE, 1972, capítulo I.

44 La radicalidad de Michael Foucault sobre este punto conmueve (¡y convence!). Es claro que llevó más lejos este problema que cualquier otro de los pensadores de su generación filosófica. Solamente para dar un ejemplo, respecto de una *orientación* que es una *constante*, en una obra que tuvo grandes modificaciones entre 1960 y 1984, *cf.* Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* [1973/1974], Barcelona, Paidós, 1980; y del mismo autor, las páginas memorables que sobre la transformación de los *sujetos de la verdad* escribió en su reconceptualización del primer proyecto que había trazado para su estudio histórico de la sexualidad. *Cf. Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* [1984], Buenos Aires, Siglo XXI, 1984, pp. 9-38.

45 *Cf.* Élisabeth Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (siècle XVII)*, París, Flammarion, 1980 —hay traducción castellana [1981]—. Se puede sumar también, por la lección de método y de crítica que contiene sobre estos puntos de que tratamos, el pequeño libro de Lüc Boltanski, *Puericultura y moral de clase* [1969], Barcelona, Laia, 1974.

46 *Cf.* Norbert Elias, "La civilización de los padres [1980]", en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional-Norma, 1998, pp. 407-450; y Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, París, Seuil, 1976. Los *Combates por la historia* de Lucien Febvre contienen tempranas y sabias refe-

rencias explícitas —planteadas como programa de investigación—, en la vía de una historia de las *estructuras de sensibilidad* y sus modificaciones y creación históricas. *Cf.* Febvre, *op. cit*.

47 *Cf.* Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Madrid, Alianza, 1970 —segundo manuscrito—.

48 *Cf.* François Furet, *L'atelier de l'histoire* [1982], París, Flamarion, 2007.

49 *Cf.*, al respecto, la crítica radical, sabia y humorística de ese tópico postmoderno en Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*

50 Hay, desde luego, en otro momento, que encontrar el espacio —de conocimiento— para plantear el difícil problema de las relaciones entre historicidad radical y relativismo, diferenciando entre, por un lado, el relativismo cultural y ético y, por otro lado, el relativismo conceptual y analítico, distinciones que impiden abrirles paso a la aprobación de toda conducta y al recurso de cualquier "audacia conceptual" que desemboque en la regla de que todo es válido en el conocimiento y en la vida moral.

51 Lo que ocurre de manera constante con gran parte del trabajo de los historiadores que acuden a estas categorías sin mayor reflexión es que proyectan sobre el pasado los modelos del presente por medio de un razonar analógico formal, y entonces hablan de *exclusiones*, de *participaciones políticas negadas*, de *estigmatización*, en una palabra, de realidades que percibimos en nuestro propio entorno y con las cuales tratamos de interpretar procesos que en otras sociedades bien pueden tener otros significados.

52 Un ejemplo puede permitirnos aclarar de manera concreta este punto en el caso colombiano. Los tempranos y valiosos trabajos sobre el Pacífico colombiano de los años 1950, y sus continuaciones en los años 1960 y 1970 —que pronto fueron olvidados—, mostraron de manera muy documentada esas relaciones fluidas, paradójicas, hechas y deshechas, continuas y fragmentadas, pero en general constantes, entre indios, negros y "blancos" (los llamados *criollos*); pero no menos relaciones con ingleses, franceses, holandeses —constantes visitantes, a veces establecidos por largos períodos de tiempo, de la costa Pacífica de lo que hoy llamamos Colombia— y, desde luego, españoles y mestizos de todo orden, en el marco de un sistema de alianzas cambiantes y en permanente reconstitución, lo que hace muy difícil hablar de relaciones territoriales y culturales fijas y "ancestrales", como se hace hoy. *Cf.,* sobre todo esto, el libro pionero de Robert West, *La minería de aluvión en Colombia* [1952], Bogotá, Universidad Nacional, 1972; y la tesis doctoral de William Sharp, *Forsaken but for Golden. An Economy Study of Slavery and Mining in the Colombian Choco*, North Carolina, Chapel Hill, 1970. *Cf.*, también, Carl H. Langebaek (ed.), *El diablo vestido de negro y los cunas del Darién en el siglo XVIII*, Bogotá, Universidad de los Andes y Banco Popular, 2005, transcripción del informe de un jesuita austriaco que estuvo en la región hacia 1748 y que escribe de manera detallada sobre los indios cuna, ofreciendo datos que comprueban la idea de fluidez, movilidad e intercambio que mencionamos.

53 *Cf.* Tzvetan Todorov, *La conquista de América y el descubrimiento del otro* [1982], México, FCE, 1987 —repitamos: 1987, es decir, poco antes de desencadenarse las equívocas luchas en torno a la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América—. Para una crítica reciente del esquema de Todorov, *cf.* Sanjay Subrahmanyam, "Pardelà de l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 54, núm. 4 bis, 2007, pp. 34-53, donde se ofrecen amplios ejemplos de muchas partes del mundo y de situaciones que niegan la afirmación de Todorov acerca de la *incomunicabilidad radical*, en razón de las diferencias culturales y las alteridades extremas, lo que exige al analista la introducción de un tratamiento detallado del tiempo (las cronologías), los lugares y las situaciones, y sobre todo de elementos concretos de análisis del proceso de creación del Estado en estas partes de la monarquía y de implantación de nuevas formas de relaciones sociales de producción que implicaban lo que Marx llamó el *hambre de trabajo excedente*, nada de lo cual era abordado en la obra de Todorov. El análisis puede ampliarse con la lectura de algunas de las páginas escritas por Sanjay Subrahmanyam en *Three Ways to Be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Hanover-London, Brandeis University Press-Historical Society of Israel, 2011.

54 Se puede pensar en particular en sus tres principales textos sobre las relaciones entre crítica e Ilustración y el papel de la Ilustración en la definición de un horizonte que aún no se

agota. *Cf.* Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 2003. En particular, puede leerse, en esa dirección, "Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung?'", pp. 53 y ss.

55 En Francia, que en gran medida es la cuna de una de las vertientes más conocidas de la *historia del tiempo presente*, sus propios cultores han planteado la discusión, en parte, porque están conscientes de la trampa en que se encuentran, cercados como están entre el periodismo crítico de amplia circulación; las formas de difusión cada vez más extendidas a través de la "red" de análisis políticos cuyos resultados no dependen de ningún sistema de validación de pares —¡ni siquiera de pares injustos!—; y el ascenso de las ONG, que han hecho suyas las reivindicaciones políticas de los pueblos coloniales, la denuncia de los muchos regímenes políticos que violan los derechos humanos y la defensa permanente de cada una de las amenazas que contra la ciudadanía enfrenta el mundo, lo que hace que todos los días la actualidad política se preste al comentario y exija la divulgación de alguna catástrofe nueva. La discusión permanece abierta y algunas voces sensatas han recordado que el mejor camino para subsistir puede ser el de no declararse como una orgullosa rama independiente —una especialización del análisis histórico—, sino encontrar en ese propio campo su lugar y su función. *Cf.* al respecto Pieter Lagrou, "De l'histoire du temps présent à l'histoire des autres", en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire,* vol. 2, núm. 118, 2013, pp. 101-119; y, mucho más propo-

sitivos, Emmanuel Droit y Franz Reichherzer, "La fin de l'histoire du temps présent telle que nous l'avons connue. Playdoyer pour l'abandon d'une singularité historiographique", en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, vol. 2, núm. 118, 2013, pp. 121-145. Jean-François Sirinelli también aborda el asunto, en "Quelques jours en mars", en *Le Débat,* vol. 2, núm. 174, 2013, pp. 26-29. Analizando unos pocos días del mes de diciembre de 1981 en Francia, recuerda la complejidad del problema del tiempo corto en el análisis histórico y vuelve a la pregunta por la definición del *acontecimiento*, pero en una vía que recuerda más los análisis de Georges Duby en *Le dimanche de Bouvines* (París, Gallimard, 1973) que las dificultades conceptuales de la *historia del tiempo presente*.

56 Glosa que desde luego —como puede suponer el lector— no quiere agotar las discusiones de un problema que además nos recuerda el *origen* mismo de la disciplina en Grecia en el campo de la encuesta sobre el *tiempo presente*, pues, como se sabe, Heródoto describe y reflexiona un acontecimiento sobre el que conoce de manera directa y sobre el que recopila testimonios de gentes vivas o que poco tiempo antes habían escuchado testimonios sobre el evento de parte de otros que lo presenciaron —lo que hace que en la *encuesta histórica* griega se confundan por mucho tiempo historia y etnografía, máxime cuando la dimensión cultural interviene para Heródoto como dimensión comprensiva—. *Cf.* al respecto François Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens* [2005], París, Gallimard, 2007.

57 *Cf.* las agudas observaciones de Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991* [1994], Barcelona, Crítica, 1995, capítulos IX-X-XI, respecto de las relaciones entre la aceleración del tiempo histórico, el cambio tecnológico y la incomunicación entre viejas y nuevas generaciones.

58 La aceleración del tiempo histórico es una condición ampliamente universal y "cuasi general" de la sociedad moderna, como lo han advertido analistas de las más diversas tendencias, tanto en la filosofía como en el análisis histórico. A este respecto siguen siendo ejemplares los análisis de Walter Benjamín sobre Baudelaire y el París del siglo XIX —no olvidemos que Baudelaire intentaba caminar por los bulevares de París arrastrando una tortuga con una cuerda, con lo que se supone que enfrentaba la *ultramodernidad* de ese entonces, caracterizada por Baudelaire-Benjamin como aceleración del tiempo—. *Cf.* Walter Benjamin, *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980. En los inicios del siglo XX colombiano me parece que hay pocas dudas de que el gran observador de la aceleración del tiempo histórico sea Luis Tejada en sus "Gotas de tinta". *Cf.* Luis Tejada, *Libro de crónicas* [selección], Bogotá, Norma, 1997.

59 Se ha reparado muy poco en que la riqueza del inventario presentado por Jaime Jaramillo en cuanto a obras y autores de filosofía y política del siglo XIX en Colombia es una prueba que por lo menos debería tenerse en cuenta, cuando se quiere reducir el primer siglo republicano a simples guerras civiles y a una situación cercana a la *anomia social*. *Cf.* al respecto Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

60 Las referencias bibliográficas sobre este tipo de análisis son ya bien conocidas, y van desde las observaciones complejas y llenas de matices de Malcolm Deas o de Daniel Pécaut, hasta las posiciones un poco más simples y conformistas de Eduardo Posada Carbó, quien no modifica los términos del problema, sino que tan sólo redistribuye las cargas, por lo que condena a sus lectores a seguir pensando en términos de *leyenda negra* y *leyenda rosa*, no por su propio gusto, sino por la forma misma de construir su argumentación.

61 No creo que haya ninguna duda de que la novela de sicariato y las telenovelas respectivas —con sus amplificaciones internacionales— son un elemento de la reproducción de esa visión de catástrofe que acompaña la imaginación constitutiva de la sociedad. No se trata de que deban impedirse las representaciones de hechos que atraviesan la historia de una sociedad. Se trata más bien de la pobreza de la representación llevada a la escritura y a la pantalla, de la manera como confirma a los espectadores en una visión preexistente y de la forma como sus énfasis niegan cualquier otro elemento de la evolución social, por lo demás, sin competencia ninguna, ya que se trata de los géneros por excelencia en nuestro medio.

62 *Cf.* al respecto el libro de entrevistas —originalmente en italiano— de Albert Hirschman, *La morale secrète de l'économiste*, París, Les Belles Lettres, 1997.

63 Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* 13ª ed., México, Grijalbo, 1958, pp. 5 y 6.

64 La referencia genealógica es puramente circunstancial, pero muchas pistas parecen confirmarla. Nada más radical que la crítica —formal y retórica— que aparece en los estudios culturales en los Estados Unidos, de los cuales dos polos de crítica permanente han sido el *control social* y el *poder* que por todas partes nos acecha —aunque no se le descubra en el propio *discurso* postmoderno—. En América Latina un sociólogo cuidadoso no encontraría dificultades para detectar la suma de humores críticos universitarios que expresan una alianza simpática de marxistas y postmodernos en torno a los temas de la globalización, las minorías, el control social, el imperio, el espacio como simple dominación y el ejercicio de cualquier tipo de autoridad como la síntesis del "poder de las élites". Un sociólogo perspicaz no tendría dificultad para organizar un buen estudio de caso para entender las alianzas de la vieja generación de burócratas marxistas de instituciones como Flacso/Clacso con la nueva generación de "doctores postmodernos", por medio de un milimétrico reparto del poder y una negociación en torno a los discursos aceptados y a los vocabularios legítimos.

65 *Cf.* Walter Benjamín, "Tesis sobre la historia", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Benjamin insistió repetidamente en este punto y relacionaba la escritura de la historia de los derrotados y de los que sufren con el examen de todas las virtualidades que no pudieron hacerse corriente dominante en el curso de los acontecimientos históricos. Desde luego que nada de esto quiere decir *mitologizar*. Se trata de documentar hechos reales, olvidados, pequeños, nimios,

cuando existen, y no de dotar, por ejemplo, a las clases subalternas de una consciencia, unos intereses y una forma de acción, que corresponden ante todo a los sentimientos piadosos y bien intencionados del historiador.

66 *Cf.* un comentario sobre el problema de la relación entre generaciones y cambio histórico en el siglo XX colombiano en Renán Silva, "Cultura, cambio social y formas de representación", en María Teresa Calderón e Isabela Restrepo (eds.), *Colombia, 1910-2010*, Bogotá, Taurus, 2010, pp. 277-350.

67 "[…] esta suerte de anacronismo que cometen los historiadores toma en los sociólogos la forma de un etnocentrismo de clase, es decir la tendencia a universalizar el caso particular: tomo mis propias categorías de pensamiento, mis sistemas de clasificación, mis taxonomías, mis divisiones en masculino y femenino, caliente y frío, alto y bajo, seco y húmedo, mis divisiones en clases dominantes y clases dominadas, etcétera, y entonces universalizo. En un caso se produce el anacronismo, en el otro, el etnocentrismo; en los dos casos se trata de no interrogar nuestros propios sistemas de clasificación", como lo indica Pierre Bourdieu en Bourdieu y Chartier, *op. cit.*, pp. 30-31.

68 Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano* [1974], Barcelona, Edhasa, 1982, p. 332 —"Cuaderno de notas a las *Memorias de Adriano*"—. Pero todo el Cuaderno, y en particular este numeral, puede leerse como una de las pocas formulaciones sensatas del "método histórico" que se pueda leer como introducción al "espíritu" de la disciplina.

69 No me parece que haya ninguna duda de que una perspectiva como la que brinda la *historia social de las ciencias sociales* —y no simplemente la *historia de las ciencias sociales*— constituya otra forma más de preparación para defenderse de enemigos poderosos como los que consideramos en este numeral. *Cf.* al respecto Pierre Bourdieu, "La causa de la ciencia: cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias" [1995], en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), 1999, pp. 111-127. Lucien Febvre, quien habló del anacronismo como de un "problema de método por excelencia" y dedicó al tema una de sus mayores obras —por desgracia hoy relegada al olvido—, ofrecía de este obstáculo al conocimiento histórico una definición sencilla e ilustrativa en nuestro contexto. Criticando una interpretación reciente de Rabelais y de su *Gargantua y Pantagruel*, escribía: "No habremos sustituido su pensamiento por el nuestro y detrás de las palabras que emplean [las gentes de una época] no pondríamos significados que ellos no pensaron en modo alguno que tuvieran". Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (Uteha), 1959, p. 9.

70 Max Weber escribe: "Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se le plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que

(al menos tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?". Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* —específicamente en la "Introducción", pp. 5-22—, 17ª ed., Barcelona, Península, 1999, p. 5.

71 Para entender el alcance del trabajo *sobre el concepto* y el examen de su arquitectura formal y de sus umbrales de formalización —en buena medida el centro del trabajo arqueológico, según una definición que Foucault muchas veces modificaría, años después—, *cf.* Michel Foucault, *La arqueología del saber* [1969], Buenos Aires, Siglo XXI, 1970 —en particular la "Introducción", pp. 3-29—; *cf.,* además, Gaston Bachelard, *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, para la noción de *perfil epistemológico*, idea clave para la caracterización de la estructura de un concepto o noción determinados.

72 Un camino importante para la mejora y el avance de las ciencias sociales me parece que puede ser la adopción de la idea de la importancia de las *nociones confusas*, que no es un llamado a su santificación, sino una simple confesión de sinceridad acerca del carácter poco elaborado de los instrumentos con que trabajamos y la introducción de la idea de que todo trabajo de investigación social debe ser al mismo tiempo un examen detallado de las formas de uso posibles y las limitaciones del instrumental puesto en marcha. Es un camino no sólo para abrir espacio permanente a la reflexión epistemológica, sino para iniciar el camino siempre necesario de *historización* de los conceptos y nociones que utilizamos en el análisis.

73 Para un comentario preciso sobre esta forma de proceder por parte de Marx en su trabajo y una crítica detallada de la forma como el sentido común en la vida práctica utiliza tales ideas, *cf.* Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto* [1963], México, Grijalbo, 1967 —capítulo I: "Dialéctica de la totalidad concreta", pp. 25-77—.

74 *Cf.* al respecto la crítica sistemática del productivismo de Marx y de sus discípulos en Jean Baudrillard, *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico* [1973], Barcelona, Gedisa, 1980.

75 *Cf.*, por ejemplo, el texto de Jean-Yves Grenier *Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancient Régime*, París, Hachette, 2007, donde se discute sobre las especificidades económicas y políticas de ese tipo de sociedad y su imposible asimilación directa a la economía moderna de hoy. Es un punto a tener en cuenta, pues en América Latina en los últimos treinta años se fue asumiendo, sin mucha discusión, la noción de *sociedad de Antiguo Régimen*, aunque se continúe pensando con las viejas categorías que utiliza el nacionalismo criollo, que estudia la sociedad de ese entonces como *colonia*. Y para una versión, la más radical posible, de la diferencia que media entre las sociedades del período *premoderno* y las del *moderno* —aceptando provisionalmente esos términos— en cuanto a economía y política, *cf.* Bartolomé Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne* (prefacio de Jacques Le Goff), París, Albin Michel, 1996 —edición en castellano de 1991—.

76 *Cf.* Bartolomé Clavero, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, para lo relacionado con la noción misma de *individuo* como centro de la organización legal de las sociedades de hoy, por diferencia con las definiciones estatutarias en términos de *cuerpo* y de *grupo* en las sociedades anteriores al advenimiento del individualismo moderno.

77 *Cf.*, por ejemplo, las explicaciones precisas que sobre las relaciones entre *política* y *economía* en el marco de sociedades *precapitalistas* ofrece John Pocock, en "Los límites políticos de la economía premoderna" [1990], en *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 339-362; y su idea de la imposibilidad de aplicar cuadros modernos de interpretación económica a sociedades que no conocieron esas realidades bajo la forma en que nosotros las conocemos.

78 *Cf.* la obra de Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal, 2009; y repárese de manera particular en su subtítulo. *Cf.*, igualmente, sobre ese mismo tipo de problemas aunque en un contexto diferente, Éric Michaud, *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*, París, Éditions Hazan, 2005. En el campo de la historia política los avances en la discusión sobre la noción de *Estado* han sido grandes, y de ellos se desprende la restricción en el uso de la palabra, que hoy aparece más bien limitada al mundo de la modernidad. *Cf.,* por ejemplo, Jean-Philippe Genet, *La genèse de l'État moderne. Culture et société politique en Angleterre*, París, PUF, 2003.

79 Aunque aquí no discutimos los posibles usos *positivos experimentales* del anacronismo, que desde luego existen, hay que señalar que la superación completa del anacronismo parece no ser posible en el análisis histórico y antropológico, pues nadie puede desprenderse en términos absolutos del espacio mental al que pertenece. Pero trabajando en términos comparativos es posible introducirse en el carácter específico de las sociedades del pasado sobre las que se quiere reflexionar, como lo mostró de manera sistemática Louis Dumont en muchísimos de sus ensayos. *Cf.*, por ejemplo, Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la sociedad moderna*, Madrid, Alianza, 1987. Agreguemos además que la idea de los usos positivos del anacronismo depende de una discusión que exige un cuadro mayor: el de las posibilidades del uso del método experimental —transformado según otro orden de exigencias— en las ciencias sociales —como lo observó bien Durkheim, aunque redujo el asunto al uso del método comparativo— y la investigación histórica.

80 Sin embargo, no existe en Marx, como sí ocurrió con algunos de sus discípulos —por ejemplo Georg Lukács en páginas de *Historia y consciencia de clase*—, la idea confusa de que la transformación de la sociedad por vía revolucionaria coincidiría con una nueva transparencia del mundo social, donde *esencia* y *apariencia* se fundirían y el carácter de enigma y de esfinge de la realidad social desaparecería.

81 Bouveresse, *Wittgenstein,* p. 180.

82 Gaston Bachelard, *Psicoanálisis del fuego* [1938], Madrid, Alianza, 1966, p. 7.

83 *Cf.* al respecto, como ejemplo de todo esto, los libros innovadores y sugerentes de Natalie Zemon Davis, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo XVII* [1995], Madrid, Cátedra, 1999, y *León el africano. Un viajero entre dos mundos*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia (PUV), 2006. La misma idea de *riqueza de apropiación del mundo* y *circulación por diversidad de contextos culturales* resulta del excelente y poco conocido libro de Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers, *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

84 Descola, "Apologie des sciences sociales" [en línea], en *laviedesidees.fr.* En su clamor —que es el clamor de muchos— por una *antropología pluralista*, Descola insistirá a continuación en que ella no consiste en "oponer un Occidente más bien inexistente" a un "indefinido resto del mundo". Se trata entonces de "tratar en un pie de igualdad las diferentes maneras de enfrentar la diversidad del mundo, elaborando un lenguaje de descripción y de análisis que permita dar cuenta de formas muy diversas, aunque no infinitas, de 'organizar el mundo'". *Loc. cit.*

85 Para una introducción elemental al estudio de las relaciones entre lenguaje y sociedad y la posterior constitución de un dominio especializado bajo el nombre de *sociolingüística histórica*, *cf.* Juan Camilo Conde Silvestre, *Sociolingüística histórica*, Madrid, Gredos, 2007; pero debe tenerse en cuenta que el texto sigue muy amarrado al trabajo convencional de la lingüística y se somete aún a la lógica de la investigación tradicional en ese campo. En las notas siguientes el

lector encontrará referencias más precisas sobre la relación lenguaje-sociedad en el propio campo de la investigación histórica.

86 Para una introducción razonable y completa a los problemas de la filosofía analítica —a veces llamada con cierta inexactitud *filosofía anglosajona*—, *cf.* Michel Meyer (ed.), *La filosofía anglosajona*, Buenos Aires, Prometeo, 2010. Aunque parezca extraño, no es habitual en las presentaciones de las filosofías modernas del lenguaje recordar la importancia —directa o indirecta— que para su constitución tuvieron los escritores que jugaron hasta el límite con el lenguaje, como Lewis Carroll o como Alfred Jarry, y en general los autores de teatro a los que se clasificó como miembros de la escuela del absurdo —sin mencionar ahora el caso y la obra ejemplares y límites de James Joyce—. Para las implicaciones más directamente históricas del análisis del lenguaje —en su vertiente alemana—, *cf.* Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, que sintetiza el espíritu mismo de la investigación de Koselleck en estos campos. Los avances al respecto en Hispanoamérica han sido grandes en la última década y no cabe duda de que buena parte de ellos se relacionan con la obra —en marcha— de Javier Fernández Sebastián y sus proyectos de diccionarios históricos. *Cf.*, por ejemplo, Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

87 Georges Duby, "Les 'jeunes' dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII siècle" [1964], en *Féodalité*, París, Gallimard-Quarto, 1996, p. 1383.

88 *Cf.* al respecto, como ejemplo de una consideración muy precisa de las relaciones entre lenguaje y sociedad por parte de un lingüista informado, Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general* (I-II) [1974], Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.

89 *Cf.* al respecto, entre muchas otras fuentes posibles para discutir este problema, Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1985], Madrid, Akal, 1999.

90 En el campo de la historia de las ciencias, del cual forma parte la historia de las ciencias sociales, el respeto y la restitución de un vocabulario determinado, como el *vocabulario de época*, es esencial en la tarea de reconstrucción del pensamiento científico de una época dada. No hay ninguna razón válida —y mucho menos, como se decía hace unos años, *políticamente correcta*— para modificar un término de época —un dato esencial para los historiadores de las ciencias sociales—, como lo hace, por ejemplo, la traductora del libro de Robert West *The Pacific Lowlands of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics* [1957], tomándose la atribución de sacar de su traducción la palabra *negroide* —utilizada además de manera amplia en Colombia en las obras de geografía de los años 1920-1940—, con la siguiente lacónica —o autoritaria— explicación: "Al referirse a la población negra West usa el término negroide […], palabra que yo eliminé de la traducción". *Cf.* Robert West, *Las tierras*

bajas del Pacífico colombiano, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000, pp. 16-17. Hay que esperar que decisiones de esta naturaleza no vayan a ser opciones de los traductores de la Biblia o de Homero, o del bolero latinoamericano, donde tanto término "incorrecto" aparece.

91 En un artículo de ya hace un cierto tiempo, Annick Lempérière ha llamado de manera aguda la atención sobre los problemas de esa designación. *Cf.* Lempérière, *op. cit.* Para una reflexión sobre el mismo tema, aunque no en la misma dirección, *cf.* Jean-Frédéric Schaub, "L'histoire coloniale en question", en *Annales HSS*, vol. 63, núm. 3, mayo-junio de 2008, pp. 625-646. Hay que señalar de paso que este difícil problema permanece abierto y que no se puede tener la ilusión de cerrarlo con la sustitución simple de la expresión *colonia* por la de *sociedad de antiguo régimen colonial*.

92 Por lo demás, y como parte de su proyecto de legitimación política —un hecho fácilmente explicable—, la dirigencia cubana se dedicó de manera sistemática a desprestigiar el proceso de independencia nacional del siglo XIX en América Latina y a negarle su carácter de revolución, presentándolo como episodio irrisorio que en nada había contribuido al cambio en estas sociedades, en lo que tiene que ver con la situación de los grupos populares, que ahora sí deberían "luchar por su verdadera independencia" —"por la que ya han luchado y muerto más de una vez inútilmente", como decía la *II Declaración de la Habana*—, una consideración que, aunque disminuida en su eficacia propagandística,

no dejó de asomar con motivo de las celebraciones recién pasadas del Bicentenario.

93 *Cf.* de manera particular la obra de Guillaume Thomas Raynal, *Historia filosófica y política de los establecimientos y comercio de los europeos en las Indias*, Ginebra, s. e., 1780, ampliamente discutida y criticada en el *Papel Periódico. Cf.* "Rasgo dedicado a la ilustre memoria de un célebre literato de nuestro siglo", en *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, núm. 253, 22 de julio de 1796.

94 *Cf.* la observación de John H. Elliott en *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 431-475.

95 Como se sabe, esta interpretación, que no hay necesidad ninguna de santificar y que ya tiene un cierto número de años de haber sido presentada y discutida, corresponde a François-Xavier Guerra y a sus discípulos. Para su primera formulación explícita, *cf.* François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

96 *Cf.* al respecto algunas observaciones preliminares sobre Francisco José de Caldas, la política y la revolución en Renán Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Bogotá, Banco de la República-Escuela de Administración Finanzas y Tecnología (Eafit), 2005.

97 *Cf.,* al respecto, Francisco de Miranda, *Francisco de Miranda y la modernidad en América* (antología con estudio introductorio de Michael Zeuske), Madrid, Mapfre, 2004.

98 Para el marco general de interpretación, *cf.* Antonio Annino y François Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, FCE, 2003.

99 En términos historiográficos actuales habría que tener en cuenta, además, que la idea de *colonia* y de *hecho colonial* supone una homogenización grande de situaciones y tiempos que son variados y heterogéneos, y que arrastra la idea de que las *sociedades coloniales*, con instituciones comunes derivadas de su pertenencia a la monarquía hispánica, conocieron una misma forma de relación con los poderes de esa monarquía, tanto los existentes en el centro de la monarquía, como los establecidos localmente. Para aventurarse en el vasto mundo de las extremadamente diversas "situaciones coloniales" a finales del siglo XVIII, *cf.* David Armitage y Sanjay Subrahmanyam (eds.), *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.

100 Pierre Bourdieu insistió en repetidas oportunidades en los efectos de dominación intelectual que se concretaban en las formas sin crítica de recepción de las teorías sociales y en la operación de descontextualización de las teorías por medio de las cuales —sin gran consciencia de los sujetos implicados en ese tránsito— se trasladaban las nociones de la ciencia social de un *polo cultural dominante* a un *polo cultural dominado*, es decir, en este caso, a un sistema cultural universitario con muy pocas oportunidades de recepción crítica de tales nociones; y esto aun —¿o sobre todo?— en el caso de teorías que se presentaban como el *principio mismo de la liberación y de la ciencia crítica*, como ocurre con la mayor

parte de la retórica postmoderna. *Cf.,* por ejemplo, en esta dirección, Pierre Bourdieu, "Las condiciones sociales de la circulación de las ideas" [1990], en *Intelectuales, política y poder*, pp. 159-170.

101 No me quedan mayores dudas de que abandonando un poco la ya demasiado repetida versión profesoral del *orientalismo* de Edward Said, la novedad de la interpretación que venía de la India colmó los deseos de renovación docente de esos años, aunque su extensión abusiva desnaturalizó el contexto de formación de esa interpretación. Sobre las limitaciones de la interpretación "subalternista" para el caso de la India, *cf.* Amartya Sen, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición,* Barcelona, Paidós, 2007.

102 *Cf.* al respecto Didi-Huberman, *op. cit*.

103 *Cf.* al respecto las agudas observaciones de François-Xavier Guerra sobre la construcción de la monarquía en Hispanoamérica que figura como introducción al capítulo IV: "L'État et les communautés: comment inventer un empire?" en la compilación de Serge Gruzinski y Nathan Wachtel, *Le Nouveau Monde/Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, París, Ehess, 1996, pp. 351-364. Un grupo de investigadores cuyos trabajos fueron reunidos en el volumen *Juan de Solórzano y Pereira. Pensar la colonia desde la colonia*, de edición de Diana Bonnett y Felipe Castañeda (Bogotá, Universidad de los Andes, CESO, Departamento de Historia, 2006), tuvo la buena idea de tratar de acercarse a la sociedad del Nuevo Reino de Granada en sus propios términos, tomando como motivo directo un análisis de la obra del insigne jurista del título del libro; pero como indica el subtítulo de la compi-

lación —"pensar la colonia desde la colonia"— parecen no haber ido muy lejos, porque de entrada aceptaron la forma misma en que el problema se plantea: que se trataba de una colonia, lo que sería impensable para Solórzano y Pereira.

104 El gran mérito de la obra de María Teresa Calderón y Clément Thibaud, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia (UEC)- Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Taurus, 2010, tiene que ver ante todo con el hecho de tomar en serio la existencia de una cultura política nutrida por las formas y las imágenes de la monarquía y mostrar los procesos subsiguientes de transformación de esos elementos en una dirección republicana que combina elementos viejos y nuevos y síntesis políticas que en principio serían difíciles de imaginar en términos de *lenguajes* y de *simbología*.

105 La teleología ("queremos que todos resulten siendo asalariados para declarar el origen temprano del capitalismo…" "definimos una forma pasada a partir de su contenido presente, éste también simplificado…") define a la *epistemología*: hay que simplificar la relación, dejar de lado todas sus particularidades como simples *arandelas históricas* y reducirla a su *núcleo básico*. No hay duda de que buena parte del trabajo de historia socioeconómica en Hispanoamérica de los años 1960 a 1980, desde muchos puntos de vista tan renovador, se encontraba inscrito en una problemática de esa naturaleza. *Cf.*, por ejemplo, Héctor Pérez Brignoli y Ciro Flamarion Santana Cardoso, *Historia económica de América Latina*, vols. I-II, Barcelona, Crítica, 1969; y Carlos

Sempat-Assadourian, *Modos de producción en América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

106 La obra de Ernst Kantorovicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, que ha generado y sigue generando tantas controversias, no deja de ser un estímulo mayor para pensar las relaciones políticas en sociedades en las que no existen las distinciones entre economía y política, y entre teología y política, tal como nosotros las conocemos hoy.

107 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, en *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* [1988], México, FCE, 1992, han mostrado con gran competencia todo lo que se juega en el vocabulario con el que designamos el mundo sagrado de las sociedades prehispánicas y la forma excesivamente rápida como lo vestimos con las nociones de nuestra propia vida religiosa —a propósito, por ejemplo, de la *invención de las religiones amerindias*—.

108 No me parece atrevida la idea de que el examen arqueológico e histórico de esas sociedades haya comportado en el pasado errores garrafales de interpretación, por la simple dificultad del empeño de comprensión de sociedades respecto de las cuales ignoramos todo o casi todo, y ello a pesar de los avances innegables de la arqueología. Me parece que debe haber alguna relación entre el desconocimiento de un mundo social y la proyección refleja e impensada sobre ese mundo de nuestras formas actuales de vida, anulando de esta manera lo que constituyen las premisas de un enigma mayor, es decir, que no eran sociedades como las nuestras. Para una referencia ilustrativa, *no especializada, e*n torno

a este problema, *cf.,* por ejemplo, las observaciones que sobre nuestro "conocimiento" del mundo de los mayas —y algunas de las interpretaciones que se han propuesto sobre esa sociedad— hace con buen juicio crítico Enrique Florescano en *El nuevo pasado mexicano* [1991], México, Cal y Arena, 2009, cuando recuerda que muchas de las interpretaciones que habían sido propuestas en clave de "vida religiosa" fueron luego no simplemente corregidas, sino radicalmente desmentidas. Los constantes descubrimientos arqueológicos en el Perú (waris y mochicas, para mencionar algunos ejemplos recientes) parecieran confirmar una riqueza de civilización respecto de la cual el avance arqueológico parece marchar con un retraso considerable.

109 *Cf.* sobre este punto el viejo e instructivo libro —ya mencionado— de Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico.* Pero la idea de Bachelard va mucho más allá de lo que yo señalo, pues introduce el tema de las *representaciones primarias afectivas* sobre el mundo físico y social, y el peso de esas representaciones en los sistemas de explicación que construyen los científicos. Sobre las técnicas de objetivación del conocimiento y los controles de las operaciones de investigación, *cf.* de Pierre Bourdieu, "Participant Objectivation", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, junio de 2003, pp. 281-294, su discurso de agradecimiento al recibir la máxima distinción de la Sociedad Inglesa de Antropología y donde no sólo criticó la mitología de la "observación participante", sino que también planteó la idea opuesta acerca de las condiciones a las que debe ser sometida la observación, para que tenga el mínimo sentido

antropológico requerido por el trabajo de la ciencia. *Cf.* sobre estos puntos el comentario preciso de Jacques Bouveresse en *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone-Banc d'Essais, 2003.

110 *Cf.* Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* [1984], Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 —sigue siendo el clásico en la materia—. Maestro de la sospecha, Federico Nietzsche no dejaba de sospechar de los evangelistas cristianos y de sus evangelios —continuando una tradición de pensamiento que sabiamente desconfiaba de las proclamas de desinterés y de servicio a la humanidad—. Por eso decía, refiriéndose al texto bíblico, según el comentario sagaz de Sloterdijk, que "Ni siquiera la desmitologización nos sería de ayuda alguna para ponerlo en pie. Demasiado turbias, demasiado sospechosas y demasiado bajas son las fuentes a partir de las cuales fluyen estos discursos tan bellos". Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la vida nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche* [2000], Madrid, Siruela, 2005, p. 45.

111 No puedo abordar aquí el problema —ni siquiera rozarlo— en toda su complejidad, pero no tengo dudas de que los efectos fueron potencialmente destructivos no sólo en el campo de la enseñanza universitaria, particularmente de la pública, sino en el campo mismo de la sociedad y la actividad política, sobre todo por la forma como se logró poner a circular algunos de los elementos más definidos y persistentes de una crítica radical —a veces muy inteligente y de muy buena escritura, pero sin matices, sin vacilaciones, unilateral e incompleta— como, por ejemplo, la de Mario Arrubla en sus *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano*

([*c.* 1960], 13ª ed., Medellín, La Oveja Negra, 1984; pero entiendo que hay algunas ediciones posteriores y una cierta cantidad de ediciones piratas), que se erigió como representación dominante de una sociedad sin salida y sin esperanza, en la medida en que todo su pasado se agotaba en las acciones de una minoría selecta de tramposos que había logrado por la violencia imponer sus intereses particulares como único horizonte de la sociedad. Recordemos simplemente que, en sus brillantes *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano* —ensayos a los que la propia globalización ha dado hoy un nuevo aliento—, Arrubla se preguntaba sobre las posibilidades de que el capitalismo colombiano lograra sobrevivir siquiera algunos años más. Un poco después, en su "Introducción" a la compilación *Colombia hoy* (3ª ed., Bogotá, Siglo XXI Editores, 1978), traspasando todas las fronteras que los artículos incluidos permitían, declaraba que la sociedad y el capitalismo colombianos eran sencillamente una trampa sin esperanza en una sociedad atravesada por una división constitutiva entre la inmensa masa de desarrapados, que formaban el pueblo pobrísimo, y la sociedad oficial: los ricos, las pocas clases medias existentes y una inmensa masa de pobres no miserables que pagaban algo de impuestos y en forma mínima se reconocían en el Estado.

112 Las referencias de Nietzsche al conocimiento que se agota en el gesto, al saber que no se compromete con la vida, que se organiza simplemente como un comentario que no transforma la vida —empezando por la vida propia— más allá del propio comentario —lo que Nietzsche llamará el *filisteísmo* en algunos de sus textos—, pueden verse, por ejemplo, en

Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida [c. 1876], Madrid, EDAF, 2000, pp. 31-34 especialmente.

113 Igual que ocurre con buena parte de la llamada *historia del tiempo presente*, la actitud militante se arroja, literalmente, sobre los objetos sensibles —inmediatos— que quiere estudiar —hoy las *minorías*, los *excluidos*, los *pobres*, los *disidentes* de toda índole—, objetos a los que abraza con desespero, en lugar de tomar la distancia que ayuda a mejor definirlos como objetos de conocimiento, por lo que olvida el hecho básico de que, como recuerda Descola, "hay que repetir con fuerza que la verdadera ciencia califica ella misma los fenómenos que estudia, y que es ilusorio pensar que la ciencia pueda responder seriamente a cuestiones que la propia ciencia no ha construido…". Descola, "Apologie des sciences sociales" [en línea], en *laviedesidees.fr*.

114 Como indicaba Walter Benjamin, nada más complejo que la tarea de "hacer figurar los pueblos", es decir, de dar "una digna representación a los 'sin nombre' de la historia; una tarea que no tiene absolutamente nada que ver con la idealización ni con la mitologización ni con la falta de rigor". Citado en Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 88; igualmente, pueden leerse las páginas que este autor, en el mismo texto, ha dedicado a la obra de Arlette Farge, pp. 92-97. *Cf.,* igualmente, Walter Benjamin, "Paralipómenos y variantes de las 'Tesis sobre el concepto de historia'", en *Escritos franceses* [1991], Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 397-406. Para saber, en clave de sociología, las formas dignas de tratamiento del sufrimiento y la pobreza de los *sin nombre*, *cf.* Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999.

Cf., en relación con esto último, Pierre Bourdieu, *L' insoumission en héritage* (dir. Édouard Louis), París, PUF, 2013.

115 Karl Marx y Federico Engels, *Textos sobre la producción artística,* Madrid, Alberto Corazón, 1972, pp. 147-148.

116 *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu, 1930-2002*, se titula el libro que, bajo la dirección de Jacques Bouveresse y Daniel Roche, dedicaron sus colegas del Collège de France al amigo desaparecido.

117 *Cf.* Jean-Claude Passeron y Claude Grignon, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

118 Los adoradores de la causa militante, que incluyen como parte de su trabajo la crítica del objetivismo y de los rigores del trabajo de la ciencia —en su opinión simples consecuencias de la "actitud positivista" del pasado, de la que sus críticos no se pueden liberar—, podrían considerar con más detalle la enseñanza y el ejemplo cívico de los grandes maestros de las ciencias sociales y de la historia en el siglo XX, pues encontrarían ahí no sólo la mención de grandes figuras de la resistencia contra todas las formas de opresión —por ejemplo la resistencia contra el fascismo—, sino también el ejemplo de obras de historia, sociología y antropología que fueron escritas en campos de concentración, en el destierro y bajo la amenaza de muerte, sin que ello hubiera significado ni la renuncia a los ideales de ciencia con pretensiones de conocimiento objetivo, ni la renuncia a los ideales de la democracia y de una vida mejor para todos.

119 Podemos recordar, por fuera de todo ánimo polémico, simplemente como contrapunto, la observación de Marx

en carta al ciudadano Maurice Lachâtre, que se empeñaba, con razón, en la difusión de *El capital*: "En la ciencia no hay calzadas reales, y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres, tiene que estar dispuesto a escalar la montaña por senderos escabrosos". Carta del 28 de marzo de 1872, en Marx, *El capital,* tomo I, p. XXV.

120 La presente conclusión se inspira en el conjunto del texto, pero no menos en los argumentos que sostuve en una conferencia —sin publicar— que, bajo el título de "El oficio de historiador: saber inconsciente/profesión impensada", leí ante la Asociación de Historiadores de Antioquia, en octubre de 2011.

121 Sobre las singularidades y requisitos del análisis que ponen en acción las ciencias históricas —y todas las llamadas ciencias sociales o ciencias humanas son *ciencias históricas,* desde el punto de vista de la provisionalidad de sus resultados y de la inevitable presión que los contextos espacio temporales ejercen sobre ellas y que las relativiza aún más desde el punto de vista de sus resultados y sus *métodos*—, *cf.* Jean-Claude Passeron, *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas* [1991-2006], Madrid, Siglo XXI, 2011, uno de los libros que mejor ilustra la especificidad de las ciencias humanas y, al mismo tiempo, su relación con la actividad de ciencia en general. *Cf.,* en particular, "Defensa de las ciencias históricas consideradas como ciencia", pp. 71-106.

122 La mención de la historia de la música no es inocente. Se trata de uno de los dominios en los que de manera más visible la idea de la *historia problema* y la incorporación de métodos de análisis venidos de los más diferentes campos

ha logrado resultados sorprendentes en muy diversas culturas historiográficas. *Cf.*, por ejemplo, Esteban Buch, *La neuvième de Beethoven. Une histoire politique*, París, Gallimard, 1999 —hay traducción al castellano—; o *Le cas Shöenberg*, París, Gallimard, 2006; y más recientemente, *Du politique en analyse musicale*, París, Vrin, 2013. El ascenso ha sido simultáneo en la historiografía de América Latina. En Colombia, la mayor parte de los historiadores de profesión ha permanecido sorda —¡será que no les interesa la música!— al gran cambio historiográfico que se ha venido produciendo en este terreno. Señalemos solamente como ejemplo, dentro de una amplia corriente de innovación, uno solo de los valiosos trabajos de Egberto Bermúdez, *Historia de la música en Santafé y Bogotá, 1538-1938*, Bogotá, Fundación de Música, 2000.

123 Desde luego que hay que tener en mente la figura contraria, igualmente perversa: la del historiador a quien los saberes específicos que demanda un objeto determinado de investigación lo tienen sin mayores cuidados, bajo el supuesto de que su calidad de historiador —la que siempre habría que renovar mediante el análisis y no hacer coincidir con el hecho de haber cursado una carrera universitaria— lo habilita para hablar de cualquier objeto, del que regularmente desconoce todas sus particularidades.

124 *Cf.* Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los* Annales *1929-1984,* Barcelona, Gedisa, 1994. Para evitar equívocos, este comentario no resta ninguna importancia al trabajo histórico del eminente profesor Burke.

125 Las distinciones claves, pero regularmente ignoradas, entre teorías de la sociedad —casi siempre formas retóricas y especulativas que pueden ser designadas como *teodiceas*— y teorías sobre el conocimiento de las sociedades —lo que en términos pedagógicos Howard Becker llama *las formas de hablar sobre la sociedad*— se encuentran expuestas de manera amplia y fundamentada en la obras de Pierre Bourdieu. *Cf.*, por ejemplo, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon, *Oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* [1973], 25ª reimpresión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Podemos ofrecer al lector un ejemplo de esta distinción —que no reenvía simplemente a problemas de metodología, como a veces se cree— recordando la diferencia específica existente entre obras como la *Introducción general a la crítica de la economía política* de Marx [1857], *El suicidio* de Émile Durkheim [1897] o *El sentido práctico* de Pierre Bourdieu [1980], por un lado, y por otro lado cualquiera de las numerosas y reiterativas obras de Zygmunt Bauman sobre la *sociedad líquida*, la postmodernidad, la dificultad de vivir juntos, el individuo perdido en el todo… y ocurrencias similares.

126 Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination* [1959], edición del 40º aniversario (con epílogo de Todd Gitlin), Oxford, University Press, 2000 —hay edición en castellano de 1961, muchísimas veces reimpresa por el FCE—.

127 *Cf.* sobre estos puntos Jean Mabillon, *Refutación de la donación de Constantino [por] Lorenzo Valla* (eds. Antoni Biosca y Francisco Sevillano), Madrid, Akal, 2011 —Clásicos latinos medievales y renacentistas—. Un comentario sobre el texto

de Valla en Carlo Ginzburg, "Lorenzo Valla et la donation de Constantin" ["De falso credita et ementita Constantini donatione". 1440 -c-], aparece en *Rapports de force*, pp. 57-70. *Cf.* también Jean Mabillon, *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire* [*c.* 1681] (prefacio y notas de Blandine Barret-Kriegel), París, POL, 1990; y como antecedente importante debería citarse a Jean Bodin, *Methodus ad facilitem historiarum cognitionem* [1566] (ed. Pierre Mesnard), París, Les Belles Lettres, 1941.

128 Sin embargo, habría que decir que, avanzando más allá del inevitable y esencial problema de las fuentes, algunos clásicos del análisis histórico han sido *maestros del método* de manera explícita. Tómese, por ejemplo, el caso de Lucien Febvre, y no sólo en sus cientos de reseñas de *Annales* y de *Combates por la historia* [1952], sino en obras magistrales como *La incredulidad en el siglo XVI* [1942], donde explícitamente abordó el problema del método, en el marco del análisis del problema de las relaciones entre *individuo* y *sociedad*, los problemas de las sociabilidades intelectuales y los límites sociales y culturales de la acción social.

129 Sobre el carácter de interpretación previamente existente que cobija a toda fuente y, por lo tanto, la necesidad del recurso a la crítica como primer movimiento del pensamiento en el análisis histórico, *cf.* Michel Foucault, "Freud, Nietzsche y Marx" [1971], en *Dits et écrits I. 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, pp. 592-607, donde demuestra de manera soberbia que en el punto de partida hay siempre, en esos tres autores, una crítica sin contemplaciones de toda

consideración positivista del *hecho*, bien se trate de la moral, del trauma o de la noción de *valor*.

130 Detrás de la pasividad que sigue la letra de las fuentes sin plantearles ninguna pregunta, se encuentra lo que constituye en buena medida el *sentido común práctico de los historiadores*, que me parece que en general corresponde con lo que puede designarse como un *evolucionismo de la maduración producida por la necesidad*; necesidad de la economía, de la política, del *carro de la historia*, del indeterminado cambio social, del progreso, de la secularización, de la providencia, de la técnica, de los tiempos nuevos… y de tantos otros fetiches nunca demostrados que remiten a lo que con tanta exactitud Jean Claude Passeron ha designado como la *presencia oculta de Hegel*, autor al que Passeron designa como *el pasajero clandestino* de nuestros análisis, aunque no hayamos leído al gran filósofo alemán. *Cf.* Passeron, *op. cit.*, pp. 181-202.

131 Elias, "Introducción: sociología y ciencia de la historia", p. 25.

Bibliografía

Annino, Antonio y Guerra, François-Xavier (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo xix*, México, Fondo de Cultura Económica (fce), 2003.

Armitage, David y Subrahmanyam, Sanjay (eds.), *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.

Arrubla, Mario, "Introducción", en *Colombia hoy*, 3ª ed., Bogotá, Siglo xxi, 1978, pp. 7-14.

Arrubla, Mario, *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano* [*c.* 1960], 13ª ed., Medellín, La Oveja Negra, 1984.

Bachelard, Gaston, *La filosofía del no*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* [1938], Buenos Aires, Siglo xxi, 2010.

Bachelard, Gaston, *Psicoanálisis del fuego* [1938], Madrid, Alianza, 1966.

Badinter, Élisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (siècle xvii)*, París, Flammarion, 1980.

Barthes, Roland, "Le discours de l'histoire", en *Social Science Information*, vol. vi, núm. 4, 1967, pp. 65-75.

Barthes, Roland, *Mitologías* [1957], 10ª ed., Buenos Aires, Siglo xxi, 1994.

Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo* [1972], Buenos Aires, Siglo xxi, 1974.

Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico* [1973], Barcelona, Gedisa, 1980.

Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal, 2009.

Benjamin, Walter, *Iluminaciones ii. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980.

Benjamin, Walter, "Paralipómenos y variantes de las 'Tesis sobre el concepto de historia'", en *Escritos franceses* [1991], Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 397-406.

Benjamin, Walter, "París, capital del siglo xix", en *El libro de los pasajes,* Madrid, Abada Editores, 2013.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008.

Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general* (i-ii) [1974], Buenos Aires, Siglo xxi, 1977.

Bermúdez, Egberto, *Historia de la música en Santafé y Bogotá, 1538-1938*, Bogotá, Fundación de Música, 2000.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* [1988], México, Fondo de Cultura Económica (fce), 1992.

Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador* [1993] (ed. Étienne Bloch), México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001.

Bodin, Jean, *Methodus ad facilitem historiarum cognitionem* [1566] (ed. Pierre Mesnard), París, Les Belles Lettres, 1941.

Boltanski, Lüc, *Puericultura y moral de clase* [1969], Barcelona, Laia, 1974.

Bonnett, Diana y Castañeda, Felipe (eds.), *Juan de Solórzano y Pereira. Pensar la colonia desde la colonia*, Bogotá, Universidad de los Andes, CESO, Departamento de Historia, 2006.

Bourdieu, Pierre, *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales* [1977], Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Bourdieu, Pierre, "Critique de la raison théorique" [libro 1], en *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 43-244.

Bourdieu, Pierre, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* [curso del Colegio de Francia 2000-2001], Barcelona, Anagrama, 2003.

Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus* [1984], Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Bourdieu, Pierre, "La causa de la ciencia: cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias" [1995], en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), 1999, pp. 111-127.

Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999.

Bourdieu, Pierre, "Las condiciones sociales de la circulación de las ideas" [1990], en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), 1999, pp. 159-170.

Bourdieu, Pierre, *L' insoumission en héritage* (dir. Édouard Louis), París, Presses Universitaires de France (puf), 2013.

Bourdieu, Pierre, "Participant Objectivation", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, junio de 2003, pp. 281-294.

Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1985], Madrid, Akal, 1999.

Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas* [1994], Barcelona, Anagrama, 1997.

Bourdieu, Pierre y Chartier, Roger, *Le sociologue et l'historien* [1988], Marseille, Banc d'Essais-Agone, 2010.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude y Chamboredon, Jean-Claude, *Oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* [1973], 25ª reimpresión, Buenos Aires, Siglo xxi, 2007.

Bouveresse, Jacques, *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone-Banc d'Essais, 2003.

Bouveresse, Jacques, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la verité et la vie*, Marseille, Banc d'Essais-Agone, 2008.

Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein. La modernidad, el progreso, la decadencia* [2000], México, Universidad Nacional Autónoma de México (unam), 2006.

Buch, Esteban, *Du politique en analyse musicale*, París, Vrin, 2013.

Buch, Esteban, *La neuvième de Beethoven. Une histoire politique*, París, Gallimard, 1999.

Buch, Esteban, *Le cas Shöenberg*, París, Gallimard, 2006.

Burke, Peter *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los* Annales *1929-1984,* Barcelona, Gedisa, 1994.

Burrow, John, *Historia de las historias. De Heródoto al siglo xx* [2007], Barcelona, Crítica, 2009.

Calderón, María Teresa y Thibaud, Clément, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia (uec)- Instituto Francés de Estudios Andinos (ifea)-Taurus, 2010.

Certeau, Michel de, "L'opération historiographique" [1974], en *L'écriture de l'histoire*, Bibliothèque des Histoires, París, Nouvelle Revue Française (nrf)-Gallimard, 1975, pp. 63-120.

Chartier, Roger, "Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico", en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, pp. 121-138.

Chartier, Roger, "Figures rhétoriques et représentations historiques. Quatre questions à Hayden White" [1993], en *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, París, Albin Michel, 1998, pp. 108-123.

Chartier, Roger, "L' histoire entre récit et connaissance" [1994], en *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, París, Albin Michel, 1998, pp. 87-106.

Chartier, Roger, "Stratégies et tactiques. De Certeau et les 'arts de faire'", en *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, París, Albin Michel, 1998, pp. 161-172.

Clavero, Bartolomé, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne* (prefacio de Jacques Le Goff), París, Albin Michel, 1996.

Clavero, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Conde Silvestre, Juan Camilo, *Sociolingüística histórica*, Madrid, Gredos, 2007.

Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co.* [2003], Barcelona, Melusina, 2005.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía* [1967], Barcelona, Anagrama, 1971.

Descola, Philippe, "Apologie des sciences sociales", en *La Lettre du Collège de France*, núm. 36, mayo de 2013, pp. 26-29.

Descola, Philippe, "Apologie des sciences sociales" [en línea], en *laviedesidees.fr*, 9 de abril de 2013. Disponible en: http://www.laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html.

Didi-Huberman, Georges, "Rendre sensible", en Alain Badiou *et al., Qu'est-ce qu'un peuple*, París, La Fabrique, 2013, pp. 77-114.

Droit, Emmanuel y Reichherzer, Franz, "La fin de l'histoire du temps présent telle que nous l'avons connue. Playdoyer pour l'abandon d'une singularité historiographique", en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, vol. 2, núm. 118, 2013, pp. 121-145.

Duby, Georges, *Le dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973.

Duby, Georges, "Les 'jeunes' dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au xii siècle" [1964], en *Féodalité*, París, Gallimard-Quarto, 1996, pp. 1383-1397.

Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la sociedad moderna*, Madrid, Alianza, 1987.

Elias, Norbert, "Introducción: sociología y ciencia de la historia" [1933, 1969 para la primera edición alemana], en *La sociedad cortesana* [1982], 2da ed., México, Fondo de Cultura Económica (fce), 2012, pp. 21-58.

Elias, Norbert, "La civilización de los padres" [1980], en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional-Norma, 1998, pp. 407-450.

Elias, Norbert, *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península, 1995.

Elliott, John H., *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006.

Febvre, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (Uteha), 1959.

Febvre, Lucien, *Vivre l'histoire* (ed. Brigitte Mazon; prefacio de Bertrand Müller), París, Robert Lafont-Armand Colin, 2009.

Fernández Sebastián, Javier, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

Florescano, Enrique, *El nuevo pasado mexicano* [1991], México, Cal y Arena, 2009.

Foucault, Michel, "Freud, Nietzsche y Marx" [1971], en *Dits et écrits I. 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, pp. 592-607.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* [1984], Buenos Aires, Siglo XXI, 1984.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber* [1969], Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* [1973/1974], Barcelona, Paidós, 1980.

Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 2003.

Furet, François, *L'atelier de l'histoire* [1982], París, Flamarion, 2007.

García-Arenal, Mercedes y Wiegers, Gerard, *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

Genet, Jean-Philippe, *La genèse de l'État moderne. Culture et société politique en Angleterre*, París, Presses Universitaires de France (PUF), 2003.

Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* [2006], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2010.

Ginzburg, Carlo, *History, Rhetoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Hanover-Londres, Brandeis University Press-Historical Society of Israel, 1999.

Ginzburg, Carlo, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve,* París, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess)-Gallimard-Seuil, 2000.

Grafton, Anthony, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página* [1998], México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1998.

Grenier, Jean-Yves, *Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancient Régime*, París, Hachette, 2007.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.

Guerra, François-Xavier, "L'État et les communautés: comment inventer un empire?", en Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (comps.), *Le Nouveau Monde/Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess), 1996, pp. 351-364.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

Hacking, Ian, *¿La construcción social de qué?,* Barcelona, Paidós, 1991.

Hacking, Ian, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos,* Barcelona, Gedisa, 1991.

HARTOG, François, Évidence *de l'histoire. Ce que voient les historiens* [2005], París, Gallimard, 2007.

HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* [1980], París, Gallimard, 2001.

HIRSCHMAN, Albert, *La morale secrète de l'économiste*, París, Les Belles Lettres, 1997.

HIRSCHMAN, Albert, *Tendencias autosubversivas*. *Ensayos* [1995]. México, Fondo de Cultura Económica (FCE),1996.

HOBSBAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914-1991* [1994], Barcelona, Crítica, 1995.

IGGERS, Georg G., *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío postmoderno,* México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012.

JAMESON, Frederic, *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998* [1998], Buenos Aires, Manantial, 1999.

JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

JARAMILLO URIBE, Jaime (dir.), *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Colcultura, 1978-1980.

KANTOROVICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

KOSELLECK, Reinhart, *Historias de conceptos*. *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

KOSÍK, Karel, *Dialéctica de lo concreto* [1963], México, Grijalbo, 1967.

LAGROU, Pieter, "De l'histoire du temps présent à l'histoire des autres", en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire,* vol. 2, núm. 118, 2013, pp. 101-119.

Langebaek, Carl H. (ed.), *El diablo vestido de negro y los cunas del Darién en el siglo XVIII*, Bogotá, Universidad de los Andes-Banco Popular, 2005.

Lempérière, Annick, "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista", en Magaly Carrillo e Isidro Vanegas (eds.), *La sociedad monárquica en América Hispana*, Bogotá, Plural, pp. 15-42.

Leopardi, Giacomo, "Diálogo entre la moda y la muerte" [1824] (trad. Carolina Zapata Vidal), en *El malpensante* [Bogotá], núm. 54, mayo-junio de 2004.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale* [1958], París, Plon, 1974.

Lowenthal, David, *El pasado es un país extraño* [*The Past is a Foreign Country*, 1985], Madrid, Akal, 1998.

Mabillon, Jean, *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire* [*c.* 1681] (prefacio y notas de Blandine Barret-Kriegel), París, POL, 1990.

Mabillon, Jean, *Refutación de la donación de Constantino [por] Lorenzo Valla* (eds. Antoni Biosca y Francisco Sevillano), Madrid, Akal, 2011.

Maigret, Éric, "Les trois héritages de Michel de Certeau. Un project éclaté d'analyse de la modernité", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales (HSS)*, vol. 55, núm. 3, mayo-junio de 2000, pp. 511-549.

Mandelbrot, Benoît, *La geometría fractal de la naturaleza* [1977], Barcelona, Tusquets, 1997.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, 5ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1972.

Marx, Karl, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* 13ª ed., México, Grijalbo, 1958, pp. 1-15.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Madrid, Alianza, 1970.

Marx, Karl y Engels, Federico, *Textos sobre la producción artística,* Madrid, Alberto Corazón, 1972.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie* [1950], París, Presses Universitaires de France (puf), 2006.

Meyer, Michel (ed.), *La filosofía anglosajona*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Michaud, Éric, *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*, París, Éditions Hazan, 2005.

Miranda, Francisco de, *Francisco de Miranda y la modernidad en América* (antología con estudio introductorio de Michael Zeuske), Madrid, Mapfre, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* [*c.* 1876], Madrid, edaf, 2000.

Passeron, Jean-Claude, *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas* [1991-2006], Madrid, Siglo xxi, 2011.

Passeron, Jean-Claude y Grignon, Claude, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Pérez Brignoli, Héctor y Cardoso, Ciro Flamarion Santana, *Historia económica de América Latina*, vols. i-ii, Barcelona, Crítica, 1969.

Pocock, John, "Los límites políticos de la economía premoderna" [1990], en *Historia e Ilustración. Doce estudios,* Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 339-362.

Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos* [2002], Barcelona, Paidós, 2004.

"Rasgo dedicado a la ilustre memoria de un célebre literato de nuestro siglo", en *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, núm. 253, 22 de julio de 1796.

Raynal, Guillaume Thomas, *Historia filosófica y política de los establecimientos y comercio de los europeos en las Indias*, Ginebra, s. e., 1780.

Rico de Sotelo, Carmen (dir.), *Relecturas de Michel de Certeau (1925-1986),* México, Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (Ausjal), 2006.

Schaub, Jean-Frédéric, "L'histoire coloniale en question", en *Annales, Histoire, Sciences Sociales (hss)*, vol. 63, núm. 3, mayo-junio de 2008, pp. 625-646.

Sempat-Assadourian, Carlos, *Modos de producción en América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

Sen, Amartya, *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición,* Barcelona, Paidós, 2007.

Sharp, William, *Forsaken but for Golden. An Economy Study of Slavery and Mining in the Colombian Choco* [tesis doctoral], North Carolina, Chapel Hill, 1970.

Silva, Renán, "Cultura, cambio social y formas de representación", en María Teresa Calderón e Isabela Restrepo (eds.), *Colombia, 1910-2010*, Bogotá, Taurus, 2010, pp. 277-350.

Silva, Renán, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Bogotá, Banco de la República-Escuela de Administración Finanzas y Tecnología (Eafit), 2005.

SIRINELLI, Jean-François, "Quelques jours en mars", en *Le Débat,* vol. 2, núm. 174, 2013, pp. 26-29.

SKINNER, Quentin, "La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner", en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 45-60.

SKINNER, Quentin, "Significado y comprensión en la historia de las ideas" [1969], en *Lenguaje, política e historia*, Colección Intersecciones, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 109-164.

SLOTERDIJK, Peter, *Sobre la mejora de la vida nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche* [2000], Madrid, Siruela, 2005.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, "Par-delà de l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes", en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 54, núm. 4 bis, 2007, pp. 34-53.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Three Ways to Be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Hanover-London, Brandeis University Press-Historical Society of Israel, 2011.

TEJADA, Luis, *Libro de crónicas* [selección], Bogotá, Norma, 1997.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América y el descubrimiento del otro* [1982], México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1987.

VEYNE, Paul, *Le pain et le cirque*, París, Seuil, 1976.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 17ª ed., Barcelona, Península, 1999.

WEBER, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y la política social*, Madrid, Alianza, 2009.

Weber, Max, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y la economía*, Madrid, Alianza, 2010.

West, Robert, *La minería de aluvión en Colombia* [1952], Bogotá, Universidad Nacional, 1972.

West, Robert, *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (icanh), 2000.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo xix* [1973], México, Fondo de Cultura Económica (fce), 1992.

White, Hyden, *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (selección, edición e introducción de Verónica Tozzi), Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Wright Mills, Charles, *The Sociological Imagination* [1959], edición del 40º aniversario (epílogo de Todd Gitlin), Oxford, Oxford University Press, 2000.

Yourcenar, Marguerite, *Memorias de Adriano* [1974], Barcelona, Edhasa, 1982.

Zeleny, Jindrich, *La estructura lógica de* El capital *de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

Zemon Davis, Natalie, *León el africano. Un viajero entre dos mundos*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia (puv), 2006.

Zemon Davis, Natalie, *Mujeres en los márgenes. Tres vidas del siglo xvii* [1995], Madrid, Cátedra, 1999.

Agradecimientos

Este pequeño libro —tal vez sería apropiado utilizar la palabra *folleto*— se deriva, ante todo, de mis reflexiones con respecto al conocimiento académico universitario en el campo de las ciencias humanas en un tiempo de incertidumbre y de triunfo del escepticismo —a finales del siglo XX—, una situación en parte superada hoy, luego de que el daño se ha hecho y de que los efectos de inercia hacen más patética la inexistente "revolución epistemológica" que se nos anunció con tanto énfasis para la época de la postmodernidad.

Hay que decir que fieles a su tradición de trabajo, mientras la discusión "teórica" se caldeaba y cada día eran más numerosos los giros conceptuales de toda especie —lingüísticos, semióticos, espaciales, visuales—, los buenos historiadores en Occidente —y me imagino que en otras partes— no dejaron de producir obras significativas ni de crear enfoques renovadores —desde

la historia de los conceptos hasta las historias conectadas, pasando por las variadas renovaciones de la historia social y política—, ni de ampliar la escala o la profundidad de sus observaciones. Creo que ha sido ese esfuerzo el que ha vuelto a salvar la disciplina de una crisis cada día anunciada pero, al parecer, más bien producto de las estrategias editoriales y de cierta desorientación académica. Son esas obras nuevas y esa constante renovación de los estudios históricos las fuerzas que han me han permitido mantener un optimismo razonable en el conocimiento posible de la vida social, sin que haya que confundir ese optimismo con la ilusión de la *omnipotencia de las ideas* de la que hablara Freud. A esas gentes que han sido capaces de hacer durante años el tránsito permanente entre el archivo —en el sentido empírico y conceptual de la expresión— y la apertura cada día mayor a problemas de investigación antes desconocidos, gentes que jamás aceptaron la regla de que "todo vale" y no dedujeron del carácter relativo y siempre inacabado del conocimiento histórico ninguna razón para sumarse a las modas escépticas, debe mucho este trabajo.

De manera más directa, estas notas deben mucho a los estudiantes a los que he dictado cursos en los últimos años, pues ante ellos he expuesto de manera amplia lo que aquí aparece de forma sintética. Hugo Fazio, decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes y quien conoció de manera accidental la versión

original de este texto, me invitó a ampliarlo y mejorarlo. Martha Lux, quien se ocupa de procesos editoriales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad, me animó a continuar el trabajo y a tener en cuenta su carácter de un *texto en elaboración*. Los dos me ayudaron para su publicación.

Los conceptos de los lectores anónimos nombrados por la Universidad para la evaluación de estas notas me fueron de gran utilidad, aunque no haya tomado al pie de la letra sus observaciones, que encontré en general acertadas. El profesor Marco Palacios, del Colegio de México y de la Universidad de los Andes, que gentilmente leyó la versión anterior del texto, me animó a mejorarlo, pero me reconvino porque en su opinión el texto tenía un tono marcadamente profesoral. La opinión tiene mucho de cierto, y tal vez ese tono concrete el hecho de que lo escribí pensando en los estudiantes de historia y ciencias sociales, lo que lo asocia con una actividad docente que, en mi caso, amenaza con pasar pronto de los cuarenta años.

Durante la escritura del texto tuve muchos más apoyos, pero por pertenecer al campo privado y doméstico es mejor que queden en la sombra.

Finalmente, quiero expresar mis agradecimientos a quienes en Ediciones Uniandes —de manera especial a Adriana Delgado Escrucería— se encargaron de la revisión del texto, desde el punto de vista de su corre-

cción gramatical. Sus sugerencias han permitido superar algunos problemas de la escritura del texto y me han recordado cuánto sigo estando aún prisionero de un género de escritura que no se caracteriza precisamente por su claridad y consideración por el lector.

La primera versión de este trabajo fue presentada bajo el título de "Confesión de parte. Evangelario", como conferencia inaugural de la Cátedra Luis Antonio Restrepo Arango: "Nuevas miradas a la historia de Colombia" (febrero de 2013, Fundación LARA y Universidad Nacional de Colombia, Seccional de Medellín). La palabra *evangelario* es del escritor cubano Severo Sarduy, quien la utilizó en su gran "novela/esperpento" *De dónde son los cantantes*. Significa "evangelio y abecedario" —la base de la educación de los grupos subalternos en las sociedades coloniales hispanoamericanas—. Para mí significa las reglas básicas que trato de poner en marcha en el oficio que practico: la investigación histórica sobre la sociedad y la reflexión epistemológica y ética sobre esa actividad, en el marco de las ciencias sociales y la filosofía.